Nr. 1.16 · Dez. 2016 · 55. Jhg.

diskus

Frankfurter Student_innenzeitschrift · Bis OF gratis, auswärts 2,5 Euro

KOLLEKTIVITÄTEN

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 66 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

.INHALT

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

.EDIT 5

DIE REVOLUTION ENDET IM KOPF DER PHILOSOPH_INNEN? 7

KRITIK REGRESSIVER KOLLEKTIVITÄT 14

I'M DOWNRIGHT AMAZED AT
WHAT I CAN DESTROY WITH JUST A HAMMER 22

»... NUR WENN WIR MANNHAFT WERDEN,
WERDEN WIR WEHRHAFT UND WIR MÜSSEN WEHRHAFT WERDEN.« 27

EUROPA, POSTNAZISMUS, REGRESSIVE KOLLEKTIVITÄT 34

ZUR KRISIS DER KATEGORIE ›FRAUEN‹ 40

POSTMODERNER IDENTITÄTSZWANG 48

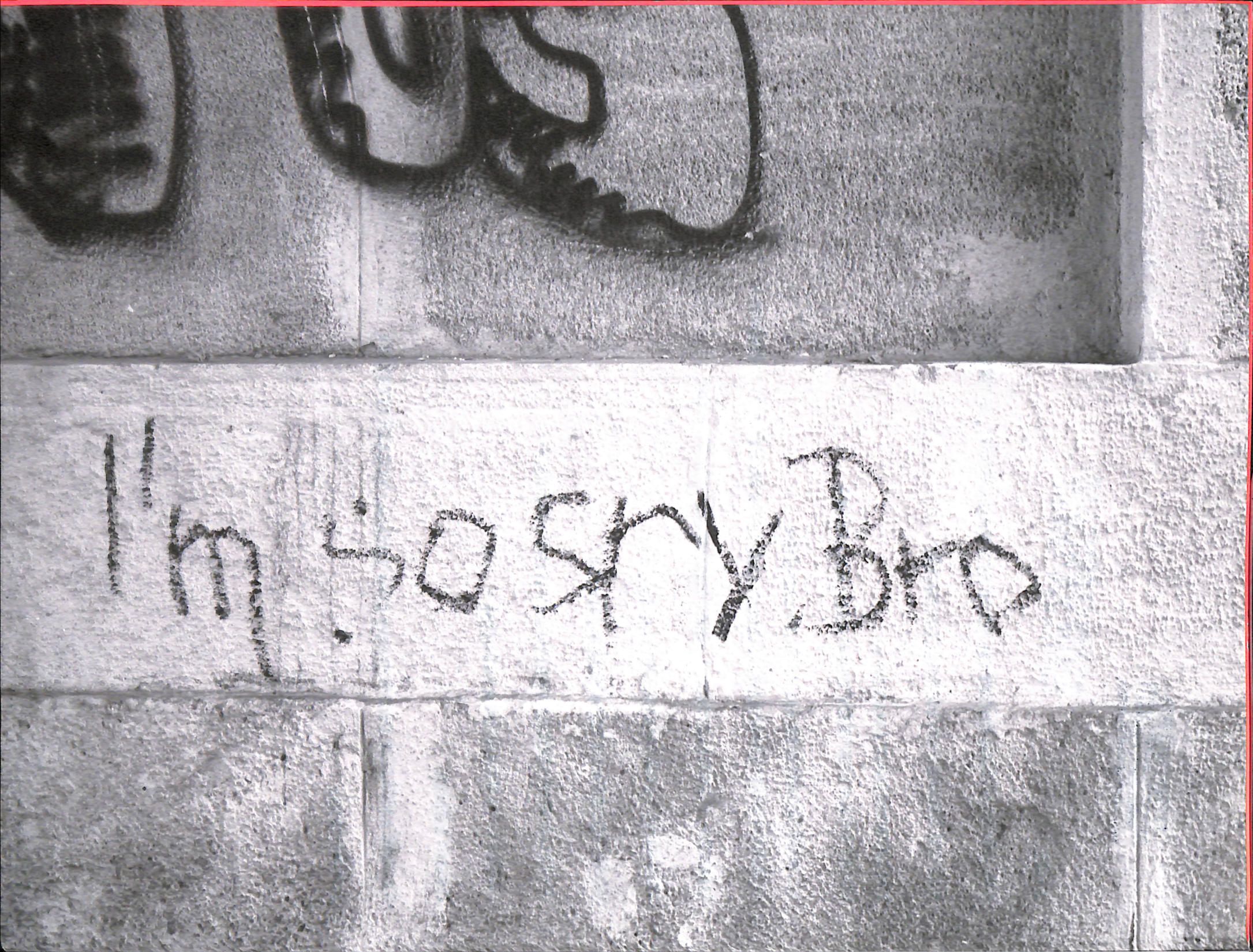
AUSZUG AUS »DIE ÄSTHETIK DES WIDERSTANDS« 53

»LASS UNS DRAUSSEN TREFFEN.« 56

GARIP DÜNYA 62

KLEINE ANFRAGE DER DISKUS ZUM THEMA »KOLLEKTIVITÄT« 86

IMPRESSUM 91


I'm shy Bro

.EDIT

Die Arbeit in linken Zusammenhängen, Politgruppen, Lesekreisen, Demobündnissen oder auch Hausprojekten verläuft nicht immer ganz reibungsfrei, ist oft mühsam, von Konflikten erschüttert und wird, trotz aller Widrigkeiten, als etwas Notwendiges erfahren und aufrechterhalten – hat man sich doch dem Selbstverständnis nach dem gemeinsamen Ziel emanzipatorischer Theorie und Praxis verschrieben. Wenn das gemeinsame Unterfangen nicht nur im täglichen Zeitvertreib besteht, sondern auch politisch verstanden wird, fällt nicht selten das Wort »Kollektiv« – und damit wären wir auch schon beim Thema der aktuellen Diskusausgabe – ob wir als Redaktion ein Kollektiv sind und überhaupt eins sein wollen, wissen wir trotzdem noch nicht.

DOCH FIRST THINGS FIRST ...

Für die aktuelle Ausgabe hatte sich die Redaktion vorgenommen, sich weniger an potentiell unterrepräsentierten linken Randthemen abzuarbeiten. Ausgangspunkt der Überlegungen bildete die These, dass wir *uns in einer gesellschaftlichen Epoche befinden, die ideologisch ihre eigene Geschichtslosigkeit produziert.* Wir hatten uns folgendes Spannungsfeld vorgestellt: Einerseits herrscht das Narrativ der zu sich selbst gekommenen Geschichte vor, das die Stabilität der kapitalistischen Gesellschaften propagiert. Dem widersprechen vielfältige soziale Bewegungen wie die Gezipark Proteste, der Arabische Frühling etc., die versuchen, gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse aufzubegehren und ihren Widerstand trotzig der end of history Erzählung entgegensetzen. Es scheint, als ob man diesen Ereignissen und diesen (enttäuschten) Hoffnungen lediglich reaktiv, fast schon abwartend, aber mit wenig analytischem Werkzeug gegenübersteht. So zeichnete sich in einer ersten Runde das Meta-Thema *Historischer Moment* ab. Wir wollten mit diesem Thema eine Art Prisma entwickeln, das durch den Blick auf die Verhältnisse eine Zeitdiagnose erlaubt.

In langen, hitzigen Diskussionen kamen wir aber zu dem Schluss, dass wir immer wieder von der herangetragenen Abstraktionsebene abschweiften und, somit gar nicht mehr über die Bestimmung des *Historischen Moments* diskutierten. Stattdessen drehte sich unser Erkenntnisinteresse vielmehr um Fragen kollektiver Organisierung sowie emanzipatorischer oder regressiver Kollektivität. Diese Verschiebung der Diskussion bestimmte dann auch den Fokus dieses Heftes, der auf *Kollektivität* liegt. Obwohl es auf den ersten Blick intuitiv verständlich war, was mit Kollektivität gemeint sei, wehrte sich aber auch dieser Begriff gegen eine genaue Einordnung.

Es fiel uns schwer, eine Ausgangsthese aufzustellen, an der sich die Artikel abarbeiten, weil es keine allgemeingültige Definition gibt, auf die wir uns einigen konnten. Mal wird Kollektivität positiv bestimmt in Abgrenzung zum sinnentleerten Mob, mal Kollektivität negativ als Volkskörper gegenüber dem Klassenbewusstsein definiert. Eine finale Bewertung findet sich daher bei uns im Heft nicht. Das Wort schwebt gewissermaßen als noch zu füllender Signifikant gleichermaßen über den vorgestellten theoretischen Ansätzen wie über linken Bewegungen – ohne als Begriff explizit ausgearbeitet zu sein. So kommt es dann auch, dass Kollektivität als Begriff zwar nicht immer im Zentrum der im folgenden vorgestellten Artikel steht, aber trotzdem den Rahmen feststeckt, in dem sie sich bewegen.

UND LAST THINGS LAST ...

Das emanzipatorische Kollektiv?

Ein erster thematischer Schwerpunkt unseres Heftes liegt auf der Diskussion, inwiefern und wie sich eine emanzipatorische Kollektivitätsvorstellung denken lässt und welche Fallstricke dabei zu beachten sind.

Ob das Kollektiv-Subjekt der Emanzipation weiterhin die Arbeiterklasse sein kann, fragt der Artikel *Die Revolution endet im Kopf der Philosoph_innen?* mit Bezug auf den Proletariatsbegriff bei Adorno und Marx – und weist dabei die Adorno vorgeworfene Praxisfeindlichkeit ebenso zurück, wie den Schluss theoretische Kontemplation sei das einzige, was getan werden könne.

Einen Übergang zum nächsten inhaltlichen Feld stellt der Artikel *Kritik regressiver Kollektivität* dar. Die linkspopulistische Strategie gegenwärtigen Erfolgen rechtspopulistischer Akteure zu begegnen, indem die Ängste der Bürger_innen unhinterfragt aufgegriffen werden, wird als ein problematischer Versuch der Formulierung eines linken Kollektivsubjektes eingestuft. Statt im gleichen Vorstellungsraum wie reaktionäre Kräfte verhaftet zu bleiben, verweist der Artikel auf eine sozialpsychologisch fundierte Kritik regressiver Kollektivität.

In dem fiktiven Interview *I'm Downright Amazed at What I Can Destroy with Just a Hammer* wird versucht, die Schwierigkeiten linker Kollektivbildung zwischen notwendiger Allianzbildung und bestimmtem Subjekt der Veränderung aufzuzeigen.

Regressive Kollektivität?

Die beiden folgenden Artikel stellen die aktuellen Erfolge rechter Akteure ins Zentrum und fragen nach den Gründen und Ausgestaltung regressiver Formen von Kollektivität.

Der erste Beitrag nimmt in den Blick, wie sich die regressiven Vorstellungen von *AfD* und *PEGIDA* in der Verschmelzung von Sexismus und Antisemitismus Bahn brechen und inwieweit diese Verknüpfung psychoanalytisch zu verstehen ist.

In dem Artikel *Europa, Postnazismus, regressive Kollektivität* wird erklärt, warum eine Europäisierung gerade nicht mit dem Abbau nationalistischer Ressentiments einherging, sondern die postnazistische Konstellation lediglich auf die europäische Ebene gehoben wurde.

Das weibliche Kollektiv?

Ein dritter inhaltlicher Diskussionsstrang ist die Auseinandersetzung mit dem Kollektivsubjekt »Frau« als Bezugspunkt feministischer Bewegungen.

Kollektivität als Ausgangspunkt von Politisierung verhandelt der Artikel *Die Krisis der ›Frauen‹*. Im Zentrum steht hier die Spannung zwischen Inklusionsforderung und Schließung, die durch die Notwendigkeit eines weiblichen Kollektivsubjektes für konkrete feministische Kämpfe in der feministischen Theorie- und Bewegungsgeschichte immer wieder zu Kontroversen und Verwerfungen führt(e).

Ein ähnliches Spannungsverhältnis feministischer Theorie arbeitet der Artikel *Postmoderner Identitätszwang* auf, der das Butlersche Postulat der Instabilität von Begehrensstruktur und Geschlechteridentität gegen eine Lesart verteidigt, die daraus die performative Pluralisierung von Identität ableitet.

Die Geschichte des linken Kollektivsubjekts

Ein besonderer Aspekt ist für uns nochmal die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Arbeiterbewegung, als Ausgangspunkt für die Reflexion der Möglichkeiten der Formulierung eines linken Kollektivsubjektes – auch wenn hier thematisch an den ersten inhaltlichen Block angeschlossen wird.

Zum einen drucken wir einen Auszug aus Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstandes*, der uns freundlicherweise von Suhrkamp zur Verfügung gestellt wurde. Dieses Buch war zum Zeitpunkt seines Erscheinens bereits der Versuch einer Art praktischen Erinnerns, das um die Verwerfungen der Arbeiterbewegung weiß, aber bemüht ist, ihren Impuls der Befreiung zu retten.

Als Versuch einer kollektiven Trauerarbeit dient die *Ästhetik des Widerstandes* auch für Bini Adamczaks Buch *Gestern Morgen* als Bezugspunkt. Mit ihr diskutieren wir über das historische Bewusstsein heutiger linker Bewegungen zwischen Geschichtsvergessenheit, Resignation und Zukunftsoptimismus.

Garip Dünya

Im Garip Dünya ist in dieser Ausgabe aus allen Artikeln das Thema »Kollektivität« herauszulesen, was vielleicht für die Beliebigkeit, vielleicht für die Relevanz des Themas, vielleicht auch für die inhaltliche Linie des Heftes spricht. Ob es sich um die Einführung in die Arbeit der neu gegründeten Frankfurter Hochschulgewerkschaft *unter_bau*, die Rezension zu Axel Honneths Buch *Die Idee des Sozialismus*, eine Auseinandersetzung mit dem Buch *Wie eine Träne im Ozean* von Manés Sperber oder die Auseinandersetzung mit Filmen, die das Wohl der Erde im Weltraum suchen, handelt – überall lässt sich eine Auseinandersetzung mit Kollektivität aufspüren.

Wir hoffen Euch gefällt unser Cover genau so gut wie uns.

Eure diskus-Redaktion

DIE REVOLUTION ENDET IM KOPF DER PHILOSOPH_INNEN?

In der Bewegungslinken hat Adorno keinen guten Ruf. Zu abstrakt, zu weltabgewandt – und überhaupt: Hat der Typ nicht die Bullen gerufen, als Studierende das Institut für Sozialforschung besetzt haben? Auf der anderen Seite stehen antideutsche Theoriezirkel und das universitäre Milieu. Adorno ist hier fast ein Heiliger, kein Flyer, der sich gegen eine Demonstration oder linke Aktion wendet, kommt ohne ein Zitat von ihm aus. Weltabgewandheit und Missmut werden zur zweiten Natur erhoben und Adorno steht Pate. Beim Aufeinandertreffen beider Lager kracht es regelmäßig und doch sind sich beide in einer Hinsicht einig: Adorno scheint von politischer Praxis nicht viel zu halten – wobei die einen das eben gut und die anderen schlecht finden. Damit geht oft eine unhistorische Lesart einher, die Adornos Sichtweise auf das Verhältnis von Theorie und Praxis nicht aus einer konkreten historischen Konstellation heraus versteht. Wir wollen im Folgenden einen dritten Weg öffnen, der sich jenseits der oben skizzierten und langweiligen Konfliktkonstellation bewegt. Wir gehen davon aus, dass Adornos Nachdenken über politische Praxis und das Verhältnis zu Theorie nur vor dem Hintergrund eines von Marx aufgespannten Problemkontextes angemessen verstanden werden kann. Durch eine solche theorie- und realgeschichtliche Lesart wird – das ist zumindest unsere Hoffnung – deutlich, dass Adorno auch im Hier und Jetzt hilfreich ist, um unsere politische Praxis zu reflektieren.

ZWISCHEN PROLETARIAT UND ARBEITERKLASSE

Marx' Ausgangspunkt für die Sozialfigur des revolutionären Proletariats ist der/die moderne Lohnarbeiter_in als gesellschaftliche Form der Aneignung von Arbeitskraft im Kapitalismus. Bereits im gemeinsam mit Engels verfassten *Manifest der kommunistischen Partei* macht er auf die Spezifik dieser Form von Ausbeutung aufmerksam – die Aneignung von Arbeitskraft sei nicht mehr durch politisch-personale Herrschaft garantiert, sondern durch den ›freien‹ Tausch der Ware Arbeitskraft vermittelt (vgl. Marx/Engels 1967: 50). Im ersten Band des *Kapitals* entziffert Marx diese gesellschaftliche Form schließlich als doppelt freien Lohnarbeiter:

> *»[F]rei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen.« (MEW 23: 183)*

Das revolutionäre Potenzial des Proletariats ergibt sich aber noch nicht aus dem Umstand, dass es sich um eine ausgebeutete Klasse handelt, sondern erst aus einer geschichtsphilosophischen Perspektivierung, die das Proletariat als kollektiven Akteur der universellen Befreiung von Herrschaft und Ausbeutung schlechthin einsetzt. Doch diese geschichtsphilosophisch gefärbte Figur steht bereits im Marxschen Werk in einer eigentümlichen Spannung zu soziologischen Betrachtung des empirischen Daseins der Arbeiterklasse.

Vor allem in den frühen Schriften von Marx wird der Zusammenschluss der einzelnen Lohnarbeiter_innen als Proletariat charakterisiert. Marx bezeichnet damit weniger eine soziologisch entzifferte empirische Realität, als eine geschichtsphilosophisch gefärbte Sozialfigur, die ein Versprechen auf das Ende von Herrschaft und Ausbeutung schlechthin in sich trägt. In der Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* beschreibt Marx dieses Versprechen folgendermaßen: Das Proletariat ist eine Klasse »der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist[,] […] [eine] Sphäre […], welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren« (Marx 1981: 390). Entscheidend für dieses geschichtsphilosophische Versprechen ist die paradoxe Existenz des Proletariats als Nicht-Klasse beziehungsweise als eine Klasse ohne Klasseninteresse. Das Manifest der kommunistischen Partei liefert hier den entscheidenden Hinweis. Einleitend wird dort die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften als eine Geschichte von Klassenkämpfen charakterisiert (vgl. Marx/Engels 1967: 42).

Was bedeutet das? Marx und Engels machen hier weniger eine analytisch belastbare Aussage zur evolutionären Logik der bisherigen historischen Entwicklung – dafür ist bereits der Begriff der Klasse zu ungenau, der hier ja Freie, Sklaven, Plebejer, Barone, Leibeigene, Zunftbürger, Gesellen etc. umfassen soll (vgl. ebd.: 42). Es geht ihnen darum, die Aneignung von Arbeit und Herrschaft von einem Teil über einen anderen Teil der

NUDELN
Gosser
8. Josef-Matthias-Hauer-Platz

Gesellschaft als strukturierendes Grundprinzip aller bisherigen Geschichte zu benennen. Die vorangegangenen Klassenkämpfe haben dieses Grundprinzip nicht aufgehoben, sondern immer nur unter neuen Vorzeichen aktualisiert. Die bisherigen Kämpfe um Emanzipation zielten, so Marx und Engels, immer nur darauf, neue partikulare Klasseninteressen, die sich aus den Formen von Eigentum und Produktion ergeben, durch eine Umwälzung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse zu verallgemeinern (vgl. ebd.: 55). Insofern sind alle vergangenen gesellschaftlichen Umwälzungen, die bürgerliche Revolution miteingeschlossen, ein Auf-der-Stelle-Treten des Weltgeistes: Herrschaft und Ausbeutung werden stets unter anderen Vorzeichen neu verteilt. Eine »Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann« (MEW 1: 388). Das Proletariat, so das geschichtsphilosophische Versprechen, wird mit diesem Auf-der-Stelle-Treten der bisherigen Klassenkämpfe brechen, weil es als Klasse aufgrund der Entwicklungslogik des Kapitalismus niemals ein partikulares Klasseninteresse herausbilden wird. Während die vorangegangen sozialen Träger von gesellschaftlichen Umwälzungen in den bestehenden Gesellschaftsordnungen bereits ein partikulares Klasseninteresse herausbilden konnten, sinkt der moderne Lohnarbeiter mit dem Fortschritt der Industrie »immer weiter unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse herab« (Marx/Engels 1967: 56). Das Proletariat verfügt über keinerlei partikulares Interesse, das durch eine Umwälzung der Produktionsverhältnisse verallgemeinert werden könnte und markiert deshalb einen qualitativen Bruch mit allen bisherigen Kämpfen und der Geschichte überhaupt: Die Eroberung der Produktivkräfte durch die Proletarier_innen wird Herrschaft und Ausbeutung nicht unter anderen Vorzeichen neu verteilen, sondern die »ganze bisherige Aneignungsweise [der Produktivkräfte] abschaffen« (ebd.: 55f.).

Doch diese Sozialfigur steht im Marxschen Werk in einer Spannung zu der faktischen Existenz der Lohnarbeiter_innen als Arbeiterklasse. Damit sind die soziologischen Äußerungen zur empirischen Realität der Lohnarbeiter_innen als ein soziales Milieu, sowie deren Bewusstseinsformen gemeint. Marx macht vor allem in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* deutlich, dass die Arbeiterklasse de facto keine Klasse ohne Klasseninteresse, sondern in sich differenziert und von diversen Sonderinteressen durchzogen ist (vgl. MEW 8: 196ff.). Bereits diese Feststellung stellt das geschichtsphilosophische Versprechen des Proletariats in Frage: Wenn schon innerhalb der Arbeiterklasse verschiedene materielle Einzelinteressen existent sind, wie soll sich dann die Gesamtheit der Lohnarbeiter_innen zu einer Klasse ohne partikulares Klasseninteresse zusammenschließen? Noch dramatischer tritt das Auseinanderklaffen zwischen geschichtsphilosophischem Versprechen und empirischer Realität zutage, wenn wir uns die Bewusstseinsstadien des Klassenkampfes, wie Marx sie im ersten Band des *Kapitals* andeutet, vor Augen führen. Als einen, wenn nicht den, zentralen Ort des Klassenkampfes entziffert Marx die Auseinandersetzungen um die Länge des Arbeitstages. Weil im 18. Jahrhundert jegliche rechtliche Einschränkung der Länge des Arbeitstages fehlt, schuften sich die Arbeiter_innen in den Fabriken wortwörtlich zu Tode. Der Zusammenschluss zu einer organisierten Klasse ist in diesem Zusammenhang eine existenzielle Notwendigkeit, um politisch eine Einschränkung der Länge des Arbeitstages zu erzwingen – Marx spricht deshalb von einer »instinktiv aus den Produktionsverhältnissen erwachsne[n] Arbeiterbewegung« (Marx 1962: 319). Während diese Formulierung auf den ersten Blick auf eine geschichtsdeterministische Notwendigkeit der Entstehung des Proletariats hinzuweisen scheint, offenbart sie auf den zweiten Blick eine tiefgreifende Spannung zwischen dem faktischen Bewusstsein der Arbeiterklasse und dem historischen Versprechen des Proletariats. Denn dass die Arbeiterbewegung instinktiv aus den Produktionsverhältnissen entsteht, heißt auch, dass das dazugehörige Bewusstsein nicht notwendigerweise über diese hinausgeht. Der Kampf um eine rechtliche Einschränkung des Arbeitstages findet notwendigerweise immer auf dem Terrain der institutionellen Formen von Ausbeutung und Herrschaft statt. Jeder Kampf um die Verkürzung des Arbeitstages oder die Erhöhung des Lohns erkennt zunächst die zugrundeliegende gesellschaftliche Ordnung an, die sich hinter diesen Formen verbirgt (so liegt dem Lohn als gesellschaftliche Form die Teilung in Besitzer_innen und Nicht-Besitzer_innen von Produktionsmitteln zugrunde). Das instinktiv aus den Produktionsverhältnissen erwachsene Bewusstsein ist also von sich aus kein qualitativer Bruch mit Herrschaft und Ausbeutung.

Obwohl Marx diese Spannung nicht explizit zum Thema macht, ist die Rolle, die er der theoretischen Arbeit innerhalb der Arbeiterklasse zuschreibt, ein Hinweis darauf, dass er sich der potentiellen Unvereinbarkeit zwischen der geschichtsphilosophischen Wette auf das Proletariat und seiner empirischen Existenz als Arbeiterklasse bewusst war. Entgegen der herrschenden Lehrmeinung betonen Marx und Engels gerade im Manifest – das im bürgerlichen Universitätsbetrieb ja gerne als Paradebeispiel für einen kruden Geschichtsdeterminismus gelesen wird – die Rolle von Theorie als eigenständiger Produktivkraft für die Arbeiterbewegung. Das wird an der Funktion deutlich, die sie »den Kommunisten« zuschreiben. Die sollen sich als organische Intellektuelle an den Kämpfen der »instinktiv« entstandenen Arbeiterbewegung beteiligen, dabei aber die, durch das institutionelle Terrain vorgegebenen, unmittelbaren Zwecke der Kämpfe (die, wie oben gezeigt, Ausbeutung und Herrschaft performativ bestätigen) nicht spiegelbildlich verdoppeln, sondern durch eine eigenständige theoretische Vermittlungsleistung über die bestehenden institutionellen Vermittlungsformen, wie den Lohn, hinaustreiben:

> *»Sie kämpfen für die Erreichung der unmittelbar vorliegenden Zwecke und Interessen der Arbeiterklasse, aber sie vertreten in der gegenwärtigen Bewegung zugleich die Zukunft der Bewegung.« (Marx/Engels 1967: 81)*

Der durch das Proletariat herbeizuführende Bruch mit der Vorgeschichte ist nicht das Resultat des spontanen Bewusstseins der Arbeiterklasse, sondern ergibt sich erst durch das Hinzutreten eines eigenständigen theoretischen Moments. Bezogen auf die oben ausgearbeitete Spannung bedeutet dies, dass sich das geschichtsphilosophische Versprechen des Proletariats nur in einer Einheit mit einer eigenständigen reflexiven Vermittlungsleistung einlöst. Die Entstehung des Proletariats ist keine historische Notwendigkeit, sondern die organische Einheit zwischen Arbeiterklasse und theoretischer Vermittlung, die ihrerseits über eine relative Autonomie verfügen muss:

> *»[D]as Proletariat [findet] in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.« (MEW 1: 391)*

ADORNO UND DIE IMMANENZ DER ARBEITERKLASSE

Adornos Überlegungen zum Proletariat schließen an der Spannung zwischen dem geschichtsphilosophischen Versprechen des Proletariats und der faktischen Existenz der Arbeiterklasse an. Deutlich wird das insbesondere in den einleitenden Sätzen der 1942 verfassten und posthum veröffentlichten *Reflexionen zur Klassentheorie*. Ausdrücklich stimmt Adorno hier der grundlegenden geschichtsphilosophischen Perspektive aus dem *Manifest* zu:

> *»Geschichte ist der Theorie zufolge, Geschichte von Klassenkämpfen. […] In der Ausdehnung des Klassenbegriffs auf die Vorzeit denunziert die Theorie nicht bloß die Bürger, deren Freiheit mit Besitz und Bildung die Tradition des alten Unrechts fortsetzt, sie wendet sich gegen die Vorzeit selber.« (Adorno 1972: 373)*

Gleichwohl betont Adorno die Widersprüche, die im Begriff des Proletariats angelegt sind viel stärker als Marx. Während bei Marx das Verhältnis zwischen der Immanenz der Kämpfe der Arbeiterklasse und der Transzendenz des Emanzipationspotenzials des Proletariats noch ausgewogen, beziehungsweise unentschieden ist, gewinnt das immanente Moment bei Adorno deutlich an Gewicht:

> *»Die Unterklasse […], stets real im Bann der hierarchischen Verhältnisse, mußte diesen sich anpassen, um zu leben. Der Zwang wurde planmäßiger stets in Regie genommen, waltete aber auch automatisch. Bezweifeln dürfte man, ob das Klassenbewußtsein selbst in den Glanzzeiten der deutschen Sozialdemokratie während des Wilhelminischen Zeitalters so substantiell war, wie die Funktionäre sich schmeichelten.« (Adorno 1972a: 184)*

Doch trotz der Betonung dieser Widersprüche, knüpft Adorno die historisch vorhandene Möglichkeit der Überwindung von Leid, Herrschaft und Ausbeutung an die Sozialfigur des Proletariats. So spricht er beispielsweise in dem Vortrag *Wozu noch Philosophie* von einem »versäumten Augenblick« der Emanzipation (vgl. Adorno 1963: 24). Mit der polit-ökonomischen und kulturellen Integration des Proletariats im Spätkapitalismus gehe aber auch dieser schwache Fluchtpunkt verloren. Die im liberalen Kapitalismus des 18. und 19. Jahrhunderts noch in Ansätzen vorhandene Spannung zwischen der Universalität des Proletariats und der Immanenz der empirischen Arbeiterklasse löse sich durch die Vermittlungsformen des Klassenkonflikts im Spätkapitalismus einseitig zugunsten des letzteren Moments auf (vgl. Adorno 1972a, 183).

Woher kommt diese Diagnose? Uns scheinen zwei miteinander verwobene Elemente zentral zu sein. Erstens verliert die Verelendungsprognose aus dem *Manifest* mit der Durchsetzung des Monopolkapitalismus ihre Gültigkeit: Der Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft reguliert sich nicht mehr über die Gesetze des Marktes, sondern wird zum Gegenstand bürokratisch-technischer Kalkulation der Monopole und des Sozialstaates. Das hat zwei wesentliche Konsequenzen: Zum einen gibt es keine existenzielle Notwendigkeit des Zusammenschlusses mehr. Während der Zusammenschluss bei Marx noch Resultat der zwingenden Notwendigkeit der individuellen Selbsterhaltung ist, wird dieses im Spätkapitalismus (zumindest im globalen Norden) verstärkt von sozialen Sicherungssystemen verwaltet und garantiert. Die Basis eines einheitlichen Arbeiterklasseninteresses, an der intellektuelle Vermittlungsarbeit ansetzen könnte, geht damit verloren. Zum anderen löst die relative Hebung des materiellen Wohlstandes die paradoxe Existenz des Proletariats als Klasse ohne Klasseninteresse auf: Im Spätkapitalismus haben »[d]ie Proletarier […] mehr zu verlieren als ihre Ketten« (Adorno 1972: 384). Damit gerät das geschichtsphilosophische Versprechen auf ein Ende der bisherigen Aneignungsweise von Arbeit ins Wanken. Wo die Arbeiterklasse noch kämpft, geht es um die Verteidigung oder Durchsetzung von partikularen Interessen und Privilegien gegen andere und nicht mehr um die klassenlose Gesellschaft: »Der Einzelne gedeiht besser in der Interessensorganisation als in der [gegen das] Interesse.« (ebd.: 384)

Die zweite zentrale Integrationsinstanz ist die Kulturindustrie. Ausgehend von der Marxschen Problemstellung der Immanenz des »instinktiven« Bewusstseins der Arbeiterklasse muss die Theorie der

Kulturindustrie nicht nur als eine Verfallsform der kritischen Potenziale von Kunst und Öffentlichkeit, sondern als eine Theorie der De-Thematisierung des Klassenkonflikts gelesen werden. Der entscheidende Punkt ist hierbei, dass die Bedingungen der Massenkultur ein gänzlich verändertes Konfliktschema hervorbringen. Die Tendenz der Desorganisation der Lohnarbeiter_innen wird durch die kulturindustrielle Kolonisierung der Bewusstseinsformen erneut radikal potenziert. Die reellen Leid- und Unterdrückungserfahrungen werden vom warenförmigen Amüsement aufgegriffen und in Bahnen des privaten Konsums kanalisiert. Gesellschaftlich materielle Konfliktlinien können als solche dann gar nicht mehr erkannt, geschweige denn kollektiv artikuliert werden. Konflikte werden in der Kulturindustrie stattdessen, wie Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* schreiben, zu »heilbaren Einzelfällen« (DA: 159) stilisiert. Die Kulturindustrie leistet deshalb eine kontinuierliche Anpassungsarbeit an die (immer noch existenten) Zumutungen der Lohnarbeit. Ihre Mittel sind dabei äußerst flexibel und ergänzen einander: Wo »Ersatzbefriedigungen« und »Scheinfreiheiten« nicht mehr ausreichen, droht sie unverhohlen mit der Vernichtung der eigenen Existenz. In einer paradox-verkehrten Form besetzt die Kulturindustrie damit genau den Platz, der bei Marx der theoretischen Vermittlung durch die organischen Intellektuellen zukommen sollte. Ebenso wie diese knüpft die Kulturindustrie an die alltäglichen Leiderfahrungen und latenten Konflikte an, setzt aber an die Stelle des bewussten Austragens derselben eine falsche Harmonie. Zentral gilt es auch, sich in Erinnerung zu rufen, dass es den faschistischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts – gerade auch im Verbund mit den neu aufkommenden Institutionen der Kulturindustrie – gelang, an die Leid- und Unterdrückungserfahrungen insbesondere der Arbeiterklasse anzuknüpfen und diese politisch zu mobilisieren. Adorno, der den Faschismus des Öfteren als »konformistische Rebellion« (Adorno 1972a: 168) beschrieben hat, erkennt hierin ein sozialpsychologisches Moment: die Umkehrung der Leiderfahrungen der beherrschten Subjekte, die sich folglich nicht gegen die Einrichtungen der Gesellschaft richten, die der Ausbildung von Freiheit und Glück im Wege stehen, sondern gegen all dasjenige, was sie potenziell auch nur an diese Versprechen erinnert. Die drei skizzierten Problematiken kulminieren bei Adorno in der Diagnose der »klassenlosen Gesellschaft der Autofahrer, Kinobesucher und Volksgenossen« (Adorno

1972: 377), die nicht nur jegliche Aussicht auf praktische Emanzipation versperrt, sondern aus sich heraus droht, ins Autoritäre – wenn nicht sogar, wie sich historisch erwies, in Vernichtung – umzuschlagen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass, insofern Adorno über das Proletariat, bzw. die Arbeiterklasse spricht, er an der grundlegenden geschichtsphilosophischen Perspektive aus dem *Manifest* festhält. Während bei Marx aber noch eine nicht aufgelöste Spannung zwischen dem geschichtsphilosophischen Versprechen und dem empirischen Dasein der Arbeiterklasse existiert, hat sich bei Adorno dieses Verhältnis verschoben. Derjenige kollektive Akteur, der das Versprechen auf den Bruch mit der Vorgeschichte in sich trägt, ist ihm abhandengekommen. Aus dem *Manifest* bleibt daher nur noch der resignative Blick auf die Gegenwart übrig, der in der gegenwärtigen Gestalt der Geschichte das Elend der Vorgeschichte entziffert:

> *»Das jüngste Unrecht, das im gerechten Tausch selber gelegene, heißt nichts anderes als mit der Vorzeit es identifizieren, die von ihm vernichtet wird. Kulminiert in der Moderne, im kalten Elend der freien Lohnarbeit alle Unterdrückung, die Menschen je Menschen angetan haben, so offenbart sich der Ausdruck des Historischen selber an Verhältnissen und Dingen […]. Das archaische Schweigen von Pyramiden und Ruinen wird im materialistischen Gedanken seiner selbst inne: es ist das Echo vom Lärm der Fabrik in der Landschaft des unabänderlichen.« (Adorno 1972: 374)*

Es ist die Kopplung einer an Marx anschließenden geschichtsphilosophischen Perspektive, die Emanzipation als einen Bruch mit der Vorgeschichte denkt, mit der Analyse des Verfalls des Akteurs dieses Bruchs, die Adorno vermeintlich in den Elfenbeinturm drängt. Nachdem die Möglichkeit des realen Bruchs mit der Vorgeschichte durch die Integration der Arbeiterklasse und der Erfahrung des Faschismus vergangen ist, kann der Gedanke an ein Ende von Herrschaft und Ausbeutung nur in der Form einer allen konkreten Auseinandersetzungen abgewandten philosophischen Reflexion bewahrt werden. Das ist es, was Adorno meint, wenn er von der Philosophie als »Statthalter der Freiheit« spricht (vgl. Adorno 1969: 173). Doch selbst damit knüpft Adorno noch an den Marxschen Begriff von Theorie als praktischer Produktivkraft an. Durch ihre relative Autonomie von den unmittelbar existenten Zwecken praktischer Handlungen wird Theorie zur verändernden Produktivkraft:

> *»Betrifft Denken irgendetwas, worauf es ankommt, so setzt es allemal einen, wie sehr auch dem Denken verborgenen praktischen Impuls.« (Adorno 1969: 175)*

Die entscheidende Wende liegt darin, dass Adorno davon ausgeht, dass ein solch emphatischer Begriff von Theorie nur dann bewahrt werden kann, wenn die Intellektuellen ihre organische Verbindung zu den Organisationsformen der Arbeiterklasse aufgeben. Denn unter den Bedingungen des Spätkapitalismus ist die empirische Arbeiterklasse durch die materiellen Institutionen (Gewerkschaft, Sozialdemokratie, Kulturindustrie) derart in die Zweck-Mittel-Relation der Reproduktion von Herrschaft integriert, dass der Möglichkeit der theoretischen Vermittlungsleistung der Boden entzogen ist:

> *»Für den Intellektuellen ist die unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität etwa noch zu bewähren vermag. Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen.« (Adorno 2003: 27)*

JENSEITS VON PESSIMISMUS UND JUBEL: DIE INSTABILITÄT DES BRUCHS

Auch wenn Adorno sich wenig mit Fragen der Organisierung und Strategie beschäftigt, bewegen sich seine Gedanken zu großen Teilen innerhalb eines von Marx aufgespannten Problemhorizonts. Der Vorwurf Adorno sei ein bürgerlich-elitärer Anti-Praktiker geht deshalb ins Leere. Die bei Adorno auf die Spitze getriebene Gegenüberstellung von Emanzipation als universellem und finalem Befreiungsschlag und dem Scheitern dieser historischen Möglichkeit reflektiert das Scheitern der (westlichen) Arbeiterbewegung und die damit verbundenen Hoffnungen, Träume und Wünsche aus einer marxistischen Perspektive. Insofern können Adornos Reflexionen und die Schlüsse, die er daraus zieht, als historische Momentaufnahmen, mit einem zeitlichen Wahrheitskern gelesen werden. Für die Gegenwart bleibt eine abwartende Distanz gegenüber Kämpfen und sozialen Bewegungen, die aber nicht mit einer radikal ablehnenden Haltung verwechselt werden darf. Ein an Adorno geschultes Denken weiß, dass Emanzipation als qualitativer Bruch mit den herrschenden Vergesellschaftungsformen gedacht werden muss – und dass dieser Bruch, wenn auch in den Kämpfen angelegt, stets prekär und instabil ist. Dabei müssen wir uns aber auch vor Augen führen, dass Adorno das Scheitern ›einer‹ historischen Befreiungsbewegung reflektiert und nicht das Scheitern der Kämpfe um Emanzipation schlechthin. Und so darf der angebrachte Skeptizismus nicht mit einer radikal weltabgewandten Haltung verwechselt werden, die sich im Zweifelsfall nicht einmal mehr die Mühe macht, die Kämpfe und ihre Subjekte auf ihr emanzipatorisches Potenzial hin zu befragen. Das gilt insbesondere deshalb, weil sich die stabilisierenden institutionellen Vermittlungsformen, die Adorno vor Augen hat, mit dem Niedergang des Fordismus verändert haben.

M. Elliesen und L. Ahnert

*.lit

ADORNO, THEODOR W. (1963): *Wozu noch Philosophie,* in: ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1969): *Marginalien zu Theorie und Praxis,* in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1972): *Reflexionen zur Klassentheorie,* in: Gesammelte Schriften 8 (GS 8). Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1972a): *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute,* in: GS 8. Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W./HORKHEIMER, MAX (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* Frankfurt am Main.

MARX, KARL (1960): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* in: Marx Engels Werke 8 (MEW 8). Berlin.

MARX, KARL (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie / Erster Band,* in: MEW 23. Berlin.

MARX, KARL (1981): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,* in: MEW 1. Berlin.

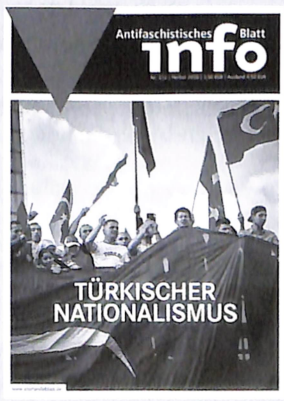
MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH (1967): *Manifest der kommunistischen Partei. Berlin.*

BUKO radikal global & the future is still unwritten

Die BUKO-Spendenkampagne zum 40ten
VzF e.V. ▪ Ev. Bank
IBAN DE82 5206 0410 0006 422 160
BIC GENODEF1EK1
www.buko-braucht-kohle.de

DIE SINNE SCHÄRFEN!!! JETZT TESTEN:
4 Ausgaben für 10 €
Bestellungen: www.akweb.de

ak
analyse & kritik
Zeitung für linke Debatte und Praxis



Antifaschistisches Infoblatt
Gneisenaustraße 2a
10961 Berlin

Einzelexemplar: 3,50 EUR
Abo 17,50 EUR (5 Ausg.)
Abo 35,00 EUR (10 Ausg.)

www.antifainfoblatt.de
mail@antifainfoblatt.de
facebook.com/AntifaschistischesInfoblatt
twitter.com/AntifaInfoBlatt

Kostenloses Probeexemplar

KRITIK REGRESSIVER KOLLEKTIVITÄT

In der aufgeregten Debatte um den Erfolg von *PEGIDA* und *AfD* sowie dem virulent werdenden Rassismus in Deutschland wird als Lösungsstrategie immer wieder gefordert, die »verständliche ›Angst vor jeder Veränderung‹« (Fahimi, *SPD*, zit. n. Tagesspiegel vom 21.12.2014) mitzudenken und die Menschen dort abzuholen, wo sie stehen. Politisch verhandelt werden Rassismus und Nationalismus dabei als fehlgeleitetes Resultat prinzipiell berechtigter Ängste unterdrückter Subjekte, die von bösen rechten Demagog_innen missbraucht werden – nicht aber als genuiner ideologischer Ausdruck eines Großteils dieser Subjekte. Diese Ängste, so die vorherrschende Sichtweise, müssten gerade deshalb anerkannt werden, weil es keine andere Möglichkeit gebe, ebendiesen Demagog_innen den Wind aus den Segeln zu nehmen, ohne ihr Fußvolk vor den Kopf zu stoßen. Es ist daher auch kein Zufall, dass solche Positionen sich besonderer Beliebtheit in bestimmten linkspolitischen Kreisen erfreuen, die in diesem Fußvolk keinen politischen Feind, sondern potentielle Wähler_innen und Mitläufer_innen erblicken. So war es für führende Mitglieder der *Linkspartei* wie Bodo Ramelow und vor allem Sarah Wagenknecht noch nie ein besonders kontroverser Drahtseilakt, ›die Ängste‹ der Anhänger_innen von *PEGIDA*, *AfD* und vergleichbaren reaktionären Kräften ›ernstzunehmen‹, ohne die rassistischen Organisator_innen selbst zu unterstützen. Der hier vertretene partei- und bewegungslinke Tenor lautet entsprechend:

> *»Wir müssen endlich die Ängste der Menschen ernst nehmen und uns mit ihnen auseinandersetzen, statt sie zu bekämpfen.« (Ramelow, Die Linke, zit. n. Zeit Online vom 09.04.2016)*

Eine ›wissenschaftliche‹ Fundierung dieser Haltung findet sich prominent bei Theoretiker_innen wie Ernesto Laclau und Chantal Mouffe sowie ihrem Projekt eines ›linken Populismus‹, der als Strategie des Widerstandes der De-Privilegierten gesetzt wird und die Ängste der Bevölkerung für linke Projekte fruchtbar machen soll. Mit diesem Projekt einer vermeintlich ›positiven‹ oder ›progressiven‹ Besetzung des Volksbegriffs wird jedoch nicht die Konstruktion eines ›Wir‹, das die Bekämpfung eines wie auch immer konstruierten ›Feindes‹ nötig macht, problematisiert, noch werden die diffusen Ängste der Alltagsempörten hinsichtlich ihrer (Ir-)Rationalität hinterfragt. Stattdessen wird die Gesamtheit der kommunizierten Ängste als ›gesunder Menschenverstand‹ anerkannt, sodass es nur noch darum gehen müsse, diesen in neue, diesmal vermeintlich progressive Bahnen zu lenken. Der Satz »Die Linke darf den Rechten nicht das Feld überlassen«, bringt diese Haltung auf den Punkt, wobei die zugrundeliegende Strategie ebenso banal wie gefährlich ist:

> *»Right-wing populist are very much aware of the importance of using this affective dimension. It is crucial for the Left to acknowledge it and to intervene, to mobilize and to foster affect in order to create collective forms of identification that could deepen democracy.« (Mouffe 2014a)*

Wir wollen im Folgenden unter Rückgriff auf sozialpsychologische Perspektiven aufzeigen, dass der Fokus auf die Masse und ein undifferenziertes Aufgreifen von Angstgefühlen in der Bevölkerung einen Widerspruch zu dem emanzipatorischen Selbstbild der Linken darstellt, da sich diese aktuell nur unter Rückgriff auf reaktionäre Muster aktivieren lässt. Das ist nicht nur wenig progressiv, es öffnet auch Tür und Tor für rechte Deutungsmuster, die sich auf einen ›gemeinsamen Kern‹ mit linken Kritiker_innen stützen, ohne von diesen grundlegend infrage gestellt werden zu können. Der qualitative Unterschied zwischen der reaktionären

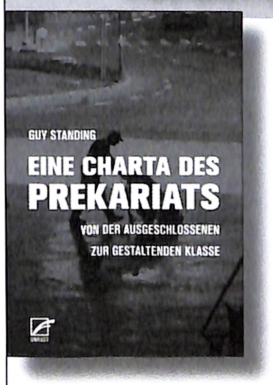
Bestärkung und Mobilisierung sowie der emanzipatorischen Bekämpfung und Überwindung paranoider Ideologien wird dadurch zum Verschwinden gebracht. Unserer Einschätzung nach ist eine sinnvolle Alternative zu derartigen Deutungsmustern und Strategieansätzen vielmehr eine radikale Kritik und praktische Bekämpfung paranoider Abgrenzungs- und Abwertungsbedürfnisse einschließlich ihrer gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und politischenManifestationen. Nachfolgend plädieren wir dafür, die frühe Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer hierfür in Anschlag zu bringen. Da dieser Kritikansatz versucht, eben genannte Angstnarrative in ihrer fatalen Scharnierfunktion zwischen gesellschaftlichen Krisenprozessen und subjektiven Verarbeitungsformen zu entschlüsseln, kann auf dieser Grundlage auch kritisch bestimmt werden, was den regressiven und gewaltsamen Charakter spezifischer ›Ängste‹ und ›Unsicherheiten‹ ausmacht und wie diese im Verhältnis zum Problem gesamtgesellschaftlicher Reproduktion und Krisenhaftigkeit zu verorten sind. Darauf aufbauend soll schließlich auf das Problem des Linkspopulismus zurückgekommen werden. Dabei soll nicht ausgesagt werden, dass der Linkspopulismus diese regressiven Ängste in gleicher Weise wie rechte Ideologien aktiviert und mobilisiert. Vielmehr wird kritisiert, dass dieser, wenn überhaupt, eine Überdeckung oder Verschiebung, in keinem Fall aber eine kritische Reflexion der solchen ›Ängsten‹ zugrundeliegenden ideologischen Mechanismen leistet.

KAPITALISTISCHE VERGESELLSCHAFTUNG UND NARZISSTISCHE KRÄNKUNG

Menschenfeindliche Ideologien lassen sich nicht unmittelbar objektiv ableiten, sondern müssen als subjektive und kollektive Verarbeitungsformen krisenhafter Gesellschaftsprozesse begriffen und kritisiert werden, da sie nicht unabhängig von den bestehenden kapitalistischen Verhältnissen zu entschlüsseln sind. Konkret gesprochen: Die Verhältnisse, in denen die Menschen leben, bestimmen die Leidenserfahrungen, denen diese ausgesetzt sind. Subjektive Ängste sind damit Ausdruck der konkreten Lebensbedingungen der Individuen und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auch Adorno und Horkheimer war bewusst, dass die Kritik regressiver Ideologien zahnlos bleibt, wenn ihr nicht eine Anatomie des modernen Individuums einschließlich seiner objektiven Zurichtung und Beschädigung durch das gesellschaftliche Ganze zugrunde gelegt wird. Dem modernen Subjekt lägen eine Reihe an Denkformen und Handlungsimperativen zugrunde, die es objektiv an seine gesellschaftliche Rolle im kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozess binden. Doch diese Verbindung ist kein bewusster Prozess, die Ängste der Individuen sind gerade nicht das unmittelbare Resultat einer rationalen Reflexion dieser gesellschaftlichen Verhältnisse, die, wie etwa der Linkspopulismus glaubhaft machen will, den Ausgangspunkt einer emanzipatorischen Bewegung bilden könnten. Vielmehr verlängert sich die Verdinglichungsstruktur des gesellschaftlichen Zusammenhangs in das Subjekt hinein: Für das bürgerliche Alltagsbewusstsein bleiben die sich hinter dem Rücken abspielenden Gesellschaftsprozesse in ihrem abstrakten Charakter und ihrer gesellschaftlichen Genese folglich undurchschaubar und werden bewusstseinsmäßig erst dadurch wieder »greifbar«, dass sie, wie Marx näher analysiert hat, »die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen« (MEW 23: 86) annehmen. Innerhalb eines derart verselbständigten Verhältnisses von Dingen kommen dem Alltagsbewusstsein tendenziell nur diejenigen sozialen Formen in Betracht, die im Geschäfts- und Arbeitsalltag unmittelbar ersichtlich, weil handlungsrelevant sind. Kapitalistische Produktions- und Reproduktionsverhältnisse erscheinen dann nicht als Herrschaftsverhältnisse, sondern in erster Linie als äquivalente Tauschverhältnisse, als bloßer Umschlagplatz von Waren, Geldeinheiten und Rechtstiteln. Als objektive Zwangsprinzipien können diese Denkformen, Handlungsimperative und Selbstbilder den bürgerlichen Individuen nicht äußerlich bleiben, sondern müssen internalisiert werden.

Um diesen Prozess zu beschreiben, greifen Adorno und Horkheimer insbesondere auf den psychoanalytischen Begriff des Narzissmus zurück. Entscheidend ist hierbei, dass das narzisstische Ichideal der bürgerlichen Moderne – das zweckrationale, selbsterhaltende und anpassungsfähige Subjekt (vgl. Adorno 1963b: 150) – faktisch in den gegebenen Verhältnissen nicht realisierbar ist, geschweige denn befriedigende Effekte

Neuerscheinung



Guy Standing

EINE CHARTA DES PREKARIATS

Von der ausgeschlossenen zur gestaltenden Klasse

336 Seiten | 19.80 Euro
ISBN 978-3-89771-213-3

»Gegenwärtig das Buch zum Thema.«
Joe Berry | Labor Studies Journal

»Viel zu viele Jobs sind zeitlich begrenzt und unsicher. Eine neue Klasse – das Prekariat – wächst heran. Guy Standing hat darauf mit einer beeindruckenden Vision einer gerechten Gesellschaft geantwortet. [...]
Standing bietet progressiver Politik einen belebenden Grund: nicht vor den ökonomischen Praktiken zu kapitulieren, als wären sie Naturgewalten, sondern nach einem Wohlstand für alle zu streben, der unsere Menschlichkeit steigern wird.«
John Harris | The Guardian

UNRAST Verlag | Postfach 8020 | 48043 Münster
Das ganze Programm online: www.unrast-verlag.de

BRD

erzielt. Dieser daraus entstehende Konflikt mit sich selbst spiegelt dabei auch die Grundstruktur der kapitalistischen Gesellschaft wieder. Marx beschreibt diese Struktur in seinen Frühschriften als eine Spaltung der Gesellschaft in zwei Sphären menschlicher Praxis: die Spaltung innerhalb des Menschen in eine egoistisch handelnde Privatperson und in ein gemeinschaftlich handelndes Gattungswesen, und, anders gefasst, die Spaltung des Menschen von den Produktionsmitteln, bzw. die Entfremdung in Arbeitsprozessen als zentrales Motiv moderner Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation (Marx 1972 [1844]: 514ff.), die sich aus der kapitalistischen Arbeitsteilung ergibt. Menschen begegnen sich folglich auf dem Arbeitsmarkt als freie und gleiche Vertragspartner_innen, als gleiche und universelle abstrakte Rechtssubjekte – und als ungleiche konkrete Individuen. Die modernen Individuen werden so in einen permanenten Konflikt mit sich selbst gedrängt – der sich in der Form von Kränkungen ausdrückt bzw. manifestiert.

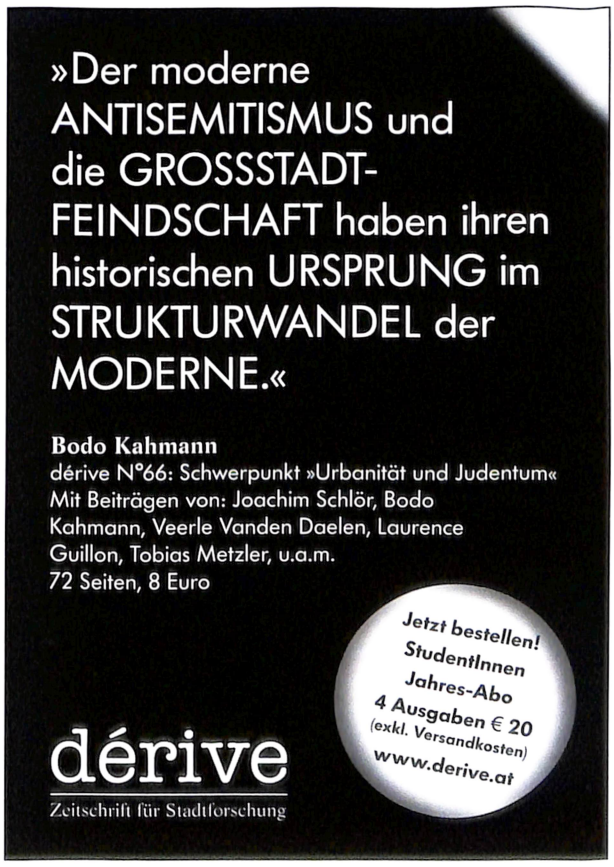
Unterscheiden kann man dabei zwischen einer (I) *Kränkung des Narzissmus*, die darauf beruht, dass das narzisstische Individuum etwas anstrebt, das aufgrund der Erfahrung von permanentem Scheitern, Misserfolg, Ohnmacht und Abhängigkeit nicht nachhaltig realisierbar ist (Adorno 1971a: 48), und (II) einer *Kränkung durch den Narzissmus* selbst, insofern dieser praktisch darauf hinausläuft, sich ins Stahlbad von harter Arbeit und Konkurrenzkampf zu schmeißen und dabei in gesteigerter Triebunterdrückung sowie Selbstverleugnung üben zu müssen (DA: 40). In beiden Fällen sind die Menschen mit konkreten Unlust- und Leiderfahrungen konfrontiert, die sich unbewusst in Form von Aggressionen aufstauen. Insofern dieses Aggressionspotential unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht einfach beseitigt werden kann, kommt es darauf an, wie mit ihm umgegangen wird. Adorno und Horkheimer machen immer wieder deutlich, dass sie ihre Hoffnung auf widerständige Subjektbildungsprozesse legen, in denen die spontane Wut über das klägliche Alltagsleben in progressive Kritik und praktische Verweigerung umgewandelt wird. Rechte politische Ideologien, wie aktuell von *AfD* oder auch *PEGIDA* vertreten, erreichen ihre Mobilisierungserfolge nun aber dadurch, dass dieses diffuse Aggressionspotential praktisch auf die Stabilisierung von Herrschaft sowie die Abwertung und Gewaltanwendung gegen andere Menschen gelenkt wird. Der kollektive »Ausfall der Reflexion darin« (DA: 199) macht dabei ihren regressiven Charakter aus.

Um besser zu verstehen, welche sozialpsychologischen Mechanismen durch dieses Aggressionspotential wirken, mit welchen ideologischen Weltbildern diese rationalisiert und organisiert werden sowie welche Probleme der praktischen Bekämpfung sich hieraus ergeben, sollen nachfolgend drei Dimensionen regressiver Kollektivität unterschieden werden.

DIKTATUR DER ANGEPASSTEN: KOLLEKTIVE HERRSCHAFT

Wird die Angst vor potentiellem oder die Unzufriedenheit mit eingetretenem Scheitern – (I) *Kränkung des Narzissmus* – nicht auf dessen gesellschaftliche Ursachen bezogen, so bietet sich den Subjekten als oberflächlicher Ausweg die schiere Leugnung dieses Konflikts in Form einer panischen Überidentifikation mit dem herrschenden Ganzen an. Das moderne Subjekt versteift sich zum »konformistischen Sozialcharakter«, der sich in fetischistischer Weise an die sein Alltagsleben strukturierenden Institutionen und Normvorstellungen klammert und dabei einen unbändigen Hass auf alles entwickelt, was als störend oder abweichend wahrgenommen wird.

Es ist kein Zufall, dass die konformistische Subjektivität mit einem gesellschaftlichen Herrschaftstypus einhergeht, den man mit Adorno und Horkheimer als »kollektive Herrschaft« charakterisieren kann. Damit ist gemeint, dass die für die kapitalistische Epoche charakteristischen Herrschaftsverhältnisse von den angepassten Einzelsubjekten nicht nur ertragen, sondern in einer sich eigenständig entwickelnden Dynamik von gesellschaftlicher Kontrolle und Überwachung verinnerlicht und totalisiert werden.



> *»Was allen durch die Wenigen geschieht, vollzieht sich stets als Überwältigung Einzelner durch Viele: stets trägt die Unterdrückung der Gesellschaft zugleich Züge der Unterdrückung durch ein Kollektiv. Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt.« (DA: 28)*

In seiner Form als gesellschaftlicher Herrschaftstypus offenbart sich der konformistische Hass nicht bloß als wahnhafter Kontrollverlust einiger Weniger, sondern als irrationales Strukturprinzip gegenwärtiger Sozialbeziehungen.

SELBSTERMÄCHTIGUNG DER AUTORITÄREN: KOLLEKTIVER NARZISSMUS

Die beiden weiteren Dimensionen regressiver Kollektivität setzen vorrangig bei der (II) *Kränkung durch den Narzissmus* selbst an. Wird das narzisstische Ideal selbst unbehaglich, so kann als Kurzschlussreaktion dazu übergegangen werden, das individuelle Selbst gänzlich aufzugeben und an dessen Stelle eine äußere Autorität treten zu lassen. Die Identifikationslogik dieser »autoritären Charakterstruktur« ist durch das Bedürfnis bestimmt, einen unmittelbaren Ersatz für die individuelle Misere zu finden, ohne die realen Herrschaftsverhältnisse antasten zu müssen. Einen Ausweg verspricht die Identifikation mit einer imaginierten Gemeinschaft, welche Sicherheit, Harmonie und Größe symbolisiert – also genau das, was der frustrierende Alltag nicht zu bieten hat. Sozialpsychologisch kann man sagen, dass der individuelle durch einen »kollektiven Narzissmus« ersetzt wird:

> *»Die auf den Kastrationskomplex zurückweisende Ich-Schwäche […] sucht Kompensation in einem allgegenwärtigen, aufgeblähten und dabei doch dem eigenen schwachen Ich tief ähnlichen Kollektivgebilde.« (Adorno 1971b: 90; vgl. Adorno 1963a: 135ff.)*

Für autoritäre Charaktere ist die Identifikation mit dem imaginierten Kollektiv nicht bloß Mittel zum

Zweck der individuellen Selbstbehauptung, sondern umgekehrt: Die individuelle Lebensführung geht ganz in dem Dienst für das Kollektiv auf. Das autoritäre Gebrüll von kollektiver Selbstermächtigung gesellt sich dann zu der konformistischen Pflichtübung, den Gürtel für das sogenannte Gemeinwohl noch ein bisschen enger zu schnallen. Die Widersprüchlichkeiten der Verhältnisse, die sich in der Zerrissenheit des Subjekts ausdrücken, werden mittels dieses Kollektivs, das sich über die Klassenspaltung der Gesellschaft legt, harmonisiert.

Nationalistische und völkische Ideologien nehmen als Mittel der kollektiven Widerspruchsbearbeitung eine bevorzugte Stellung ein. Viele andere gegenwärtige Gemeinschaftsideologien – wie etwa kleinbürgerlich-familiärer Eskapismus oder eine neoliberal geprägte corporate identity – sind zwar zentrale Stützpfeiler der gesellschaftlichen Integration, aber von sich aus nicht in der Lage, ein vergleichbares Ersatzangebot für den widersprüchlichen gesellschaftlichen Zusammenhang bereitzustellen. Nationalismen und völkische Ideologien hingegen treten mit genau diesem Anspruch an: »Wo ein bestimmter Begriff der bürgerlichen Gesellschaft fehlt, leistet der Begriff Nation Ersatz.« (Claussen 1987: 74f.) Dass dieser ›Vorzug‹ den Nationalist_innen unbewusst bleiben muss und damit Volk und Nation eben nicht als gewitzte Problemlösungsstrategien eingesetzt werden, verweist auf die Irrationalität dieses Mechanismus, dem somit auch nicht durch bessere Argumente beizukommen ist.

KRIEGSERKLÄRUNG DER PARANOIDEN: PATHISCHE PROJEKTION

Der kollektive Narzissmus begnügt sich aber nicht einfach damit, von den autoritären Charakteren Angleichung, Unterwerfung und Opferbereitschaft zu fordern, sondern macht ihnen auch das Angebot, die aufgestauten Aggressionen ohne moralische Skrupel auf andere Menschengruppen zu richten. Da nationale Kollektive, die sich historisch im Zusammenhang mit bürgerlichen Territorial- und Traditionskonzepten herausbildeten, auf der »negativ integrierende[n] Kraft« (Adorno 1971a: 54) der kollektiven Abgrenzung vom Rest der Weltbevölkerung aufbauen, eignen sie sich optimal dafür, bestimmte Menschengruppen als inneren oder äußeren Feind zu imaginieren und zu verfolgen.

Auch hier ist entscheidend, dass die spezifischen Formen dieser Feindbildkonstruktion nicht zufällig sind, sondern wiederum durch das bestimmt werden, was in diesem Prozess verdrängt wird. Die allgemeinste Formel für diesen Mechanismus, den Adorno und Horkheimer »pathische Projektion« nennen, lautet:

> *»Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer« (DA: 196).*

Dann ist nicht mehr das leidvolle Selbst, sondern »[d]ie bloße Existenz des anderen […] das Ärgernis« (ebd.: 192). Regressive Kollektivität nimmt dann die Form des kollektiven Verfolgungswahns an, regressive Ideologie übernimmt die Funktion seiner diskursiven Rationalisierung. Welche Formen des kollektiven Narzissmus und der pathischen Projektion sich in der bürgerlichen Moderne jeweils zu welchen ideologischen Formationen verdichten, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Stattdessen wollen wir uns auf einige knappe Anmerkungen zur sozialpsychologischen Rassismus-, Antisemitismus- und Antiziganismuskritik beschränken, um zu verdeutlichen, wie die Mechanismen regressiver Kollektivität sich zu spezifischen Ausgrenzungs- und Abwertungsformen verdichten, die auch gewaltvoll gegen die Betroffenen gerichtet werden.

So lässt sich – verkürzt – sagen, dass Antisemit_innen die Personifikation der abstrakten Seite kapitalistischer Zwangs- und Herrschaftsverhältnisse betreiben, indem sie die fetischistische Isolierung der Zirkulationssphäre vom Gesamtkreislauf des Kapitals zum regressiven Hass auf das zinstragende Kapital als vermeintliche Ursache für die Übel der Welt weitertreiben und – um letzteres identifizier- und angreifbar zu machen – auf ›die Juden‹ bzw. ›das Jüdische‹ projizieren. Damit rekurrieren sie mehr oder weniger explizit auf die im Nationalsozialismus popularisierten und radikalisierten Wahnvorstellungen von ›raffendem Kapital‹, ›jüdischer Zinsknechtschaft‹ und ›jüdischer Weltverschwörung‹. Rassist_innen betreiben wiederum die Biologisierung und Ethnisierung globaler Ausbeutungs- und Klassenverhältnisse, indem sie zur konformistischen Verteidigung ihrer gleichsam privilegierten und prekarisierten Lebensweise auf die (völkisch-)nationalistische Dichotomie von ›Volk‹ und ›Volksfremden‹ sowie die kolonialistische Dichotomie von ›Zivilisation‹ und ›Primitivem‹ zurückgreifen und ihren blinden Hass primär gegen postkoloniale Migrant_innen, People of Color, Geflüchtete und Illegalisierte richten. Antiziganist_innen arbeiten an der Personifizierung der Folgen des Nicht-Teilnehmens an den kapitalistischen Zwangs- und Herrschaftsverhältnissen: Durch die Verknüpfung von sozialen und ethnischen Merkmalen wird eine imaginierte, homogene Gruppe der ›Zigeuner‹ geschaffen, deren angeblich fehlende Sesshaftigkeit, Faulheit und zwangsläufige Gesetzlosigkeit den gesellschaftlichen Ausschluss, die Armut und die Bestrafung der als ›Zigeuner‹ wahrgenommenen Personen legitimiert und sie den braven Bürger_innen als mahnendes Beispiel für die Folgen eines Ausbrechens aus dem kollektiven Zwangsverband präsentiert.

KRITIK DES LINKSPOPULISMUS

Abschließend wollen wir eine Schlussfolgerung festhalten, die auf das eingangs skizzierte Problem vorherrschender linker Gegenstrategien zurückkommt. Aus der Kritik regressiver Kollektivität kann nicht zuletzt geschlossen werden, dass jeder Versuch, pro-

gressive gesellschaftliche Alternativangebote zu entwickeln, sich selbst ad absurdum führt, sofern hierzu auf gesellschaftlich vorherrschende Formen kollektiver Identität und Praxis zurückgegriffen wird, da diese gerade auf der Bestätigung fetischistischer Bewusstseins- und konformistischer Subjektivitätsformen beruhen. Problematisch ist dabei nicht, dass versucht wird, eine gesellschaftliche Mehrheit zu erreichen und ebendiese zu adressieren, problematisch ist vielmehr das instrumentelle Verhältnis zu den adressierten Individuen, die nicht als reflektierte, bewusste Subjekte an einer Bewegung teilnehmen, sondern vielmehr über die Adressierung ihrer unreflektierten Ängste mobilisiert werden sollen.

Um auf das eingangs genannte Beispiel zurückzukommen: Wenn Laclau und Mouffe einen neuen linken Populismus fordern, geht es ihnen darum, »einen progressiven Gemeinwillen herzustellen mit dem Ziel, ein ›Volk‹ zu schaffen« (Mouffe 2015), was in konstitutiver Weise von der »diskursive[n] Konstruktion eines soziopolitischen Feindes« (Laclau 2015: 7) abhängt. Damit wird an der für den Rechtspopulismus charakteristischen Dichotomie zwischen Oben und Unten, Beherrschten und Herrschern festgehalten, diese jedoch inhaltlich neu bestimmt. Im Gegensatz zur rassistischen Feindbildkonstruktion des Rechtspopulismus werden nun »die politischen und ökonomischen Kräfte des Neoliberalismus.« (ebd.) als genuin linkspolitischer Feind vorgeschlagen, womit, populistisch ausgedrückt, »transnationales Kapital und die Banken« (Mouffe 2014b: o. A.) gemeint sind. Man mag Laclau und Mouffe zwar Recht geben, dass mit einer solchen Strategie der politische Einfluss rechtspopulistischer, rassistischer und nationalistischer Akteure unter Umständen kurzzeitig eingeschränkt werden kann. Der notwendige Preis ist jedoch, dass die zugrundeliegenden regressiven Deutungsmuster akzeptiert, aufgegriffen und verstärkt werden – anstatt sie aufzubrechen und so einen kritischen Reflexionsprozess über die gesellschaftlichen Verhältnisse einzuleiten.

Damit findet die angestrebte politische Verschiebung lediglich an der Oberfläche statt, da der spezifisch moderne Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Widerspruchsmomenten, narzisstischen Krisenerfahrungen und regressiven Verarbeitungsmechanismen eben nicht bewusstgemacht wird, sondern letztere, gleichsam projektiv, auf einen Ersatzfeind umgelenkt werden. Diese rein oberflächliche Zurückweisung rassistischer Populismen, die nicht ihre gesellschaftliche und sozialpsychologische Verankerung kritisiert, geht aber einher mit der fahrlässigen Verharmlosung von rassistischer und völkischer Ideologie als einem unmittelbaren und daher nachvollziehbaren Resultat von ›Verunsicherung‹ und ›Unzufriedenheit‹.

> *»Es ist naiv zu glauben, die rassistischen und fremdenfeindlichen Diskurse der Rechten seien durch und durch reaktionär – auch in ihnen gibt es Anrufungen von realen Bedürfnissen und Ansprüchen der Subalternen, die eben mit reaktionären Elementen verknüpft sind.« (Laclau 2015: 11)*

Dass aber politisch gesprochen mit jedem »realen Bedürfnis«, das sich von »reaktionären Elementen« widerspruchslos anrufen lässt, grundsätzlich etwas nicht stimmen kann, wird von Laclau und Mouffe übergangen. Tatsächlich nicht erfüllte, vernünftige Bedürfnisse nach einem (halbwegs) guten Leben für alle werden aus dieser Perspektive dabei mit irrationalen Ängsten in einen Topf geworfen und nicht differenziert aufgegriffen. Eine solche begriffliche Urteilskraft sollte aber auch nicht erwartet werden, wenn eine progressive linke Alternative ausgerechnet im klassenübergreifenden Zusammenschweißen gegen »transnationales Kapital und Banken« ausgemacht wird. Als Ausweg aus den rassistischen Feindbestimmungen des rechten Populismus wird dann eben die konformistische Alternative des regressiven Antikapitalismus vorgeschlagen, anstatt die nicht erfüllten, legitimen Bedürfnisse als Ausgangspunkt für eine linke Politik zu nehmen, die versucht, die realen Abwertungs- und Leiderfahrungen wieder mit ihren gesellschaftlichen Ursachen zusammenzudenken. Doch als selbst ernannte linke Strateg_innen wissen Laclau und Mouffe, dass das Ressentiment gegen Großunternehmen und Finanzkapital klassen-, milieu- und spektrenübergreifend so weit verbreitet ist, dass es sich optimal als »leerer Signifikant« bzw. ideologisches Fundament »populärer« Mobilisierung eignet. Dass mit dieser Frontstellung auch rechte Populist_innen einiges anfangen können, führt nochmals vor Augen, auf welch dünnem Eis sich die linkspopulistische Ablehnung »reaktionärer Elemente« bewegt.

Da die politischen Vertreter_innen des Linkspopulismus ihr Versprechen einer ›menschenfreundlichen‹ konformistischen Revolte im Rahmen der gegebenen Verhältnisse nicht einlösen können, kann davon ausgegangen werden, dass die Verschnaufpause, die marginalisierten Gruppen durch den Erfolg linkspopulistischer Projekte verschafft wird, nur von kurzer Dauer ist. Spätestens wenn die Uneinlösbarkeit der linkspopulistischen Revolte deutlicher wird, muss damit gerechnet werden, dass sich die enttäuschten Subjekte wieder denjenigen rechten Vertreter_innen zuwenden, die den Volksbegriff am überzeugendsten übersetzen können sowie bereit sind, die ersehnte Homogenität des Volkes gewaltsam nach außen und innen abzugrenzen.

Einen Ausweg aus einem solchen identitätslogischen Nullsummenspiel kann die konsequente Analyse und Kritik des gesellschaftlichen Bedürfnisses nach kollektivistischer Ideologie liefern, wie wir sie mit Bezug auf Adorno und Horkheimer angedeutet haben. So besteht die Pointe gerade nicht darin, der regressiven eine progressive Vorstellung von Kollektivität entgegenzusetzen, sondern an die Notwendigkeit einer historischen Alternative zum Kollektivitätsprinzip selbst zu erinnern. Diese Alternative ist – mit Adorno und Horkheimer gesprochen – »die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität« (DA: 28).

H. Petersen und H. Hecker

*.lit

ADORNO, THEODOR W. (1963a): *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in: ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main: 125-146.

DERS. (1963b): *Meinung, Wahn, Gesellschaft (1963b)*, in: ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main. 147-172.

DERS. (1971a): *Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda*, in: ders.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am Main. 34-66.

DERS. (1971b): *Bemerkungen über Politik und Neurose*, in: Ders.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am Main: 87-93.

DERS. HORKHEIMER, MAX (2009 *[1947]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.

CLAUSSEN, DETLEV (1987): *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main.

LACLAU, ERNESTO (2014): *Warum Populismus?*, in: Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 1/2014: 6-13.

MOUFFE, CHANTAL (2014a): *Populism is a necessity. Julia Korbik with Chantal Mouffe*, in: The European 02.05.2014 http://www.theeuropean-magazine.com/chantal-mouffe--4/8420-why-the-eu-needs-populism.

DIES. (2014b): *Linkspopulismus ist die Alternative*, in: taz 01.02.2014, online unter: http://www.taz.de/!5049599/.

DIES. (2015): *Für einen linken Populismus*, in: ipg-journal 30.03.2015, online unter: http://www.ipg-journal.de/rubriken/soziale-demokratie/artikel/fuer-einen-linken-populismus-857/.

graswurzel revolution

für eine gewaltfreie herrschaftslose Gesellschaft

Demo in San Francisco, 13.11. Foto: Wikipedia

GWR Nr. 414, Dezember
Schwerpunkt: Gewaltfreier Widerstand gegen Trumpismus.
Außerdem: Kirchenasyl
Berichte aus der Anti-Atomkraft-Bewegung
Klimaschutz von unten

Probeheft kostenlos: graswurzel.net/service

I'M DOWNRIGHT AMAZED AT WHAT I CAN DESTROY WITH JUST A HAMMER

Ist für die Revolution ein Kollektiv notwendig?

Welches Verhältnis besteht zwischen Individuum und Kollektiv der Revolution?

Welche Rolle spricht man einer wie auch immer gearteten Avantgarde für die Revolution zu?

Wie zeigen sich objektive Widersprüche in subjektiven Krisen?

Wie können subjektive Krisen aber auch objektiv begründete Partikularinteressen Möglichkeiten der Politisierung sein, die jeweils über sich hinaus weisen?

Ist das Kollektiv – falls es in der Revolution anwesend ist – nur im Moment der Revolution revolutionär oder muss das revolutionäre Kollektiv schon vorher entstehen?

Wie wird das Verhältnis von partikularen Kämpfen und allgemeiner Befreiung gedacht?

Beim Versuch, uns eine Position zu diesen Fragen zu erarbeiten, kamen wir auf die Idee, eine Diskussion mit einigen Theorie- bzw. Polit-Gruppen zu organisieren und zu dokumentieren. Da sich diese Idee aber als organisatorisch nicht umsetzbar erwies, haben wir kurzerhand zwei fiktive Personen ins Gespräch gebracht. Sie vertreten keine Gruppenposition (und sei es wiederum eine fiktive), sondern sprechen für sich selbst.

ROTFRONT!

Diskus: Mangelt es ganz allgemein an linken Alternativen zur Krise? Dreht sich linke Politik letztlich immer nur um Krisenmanagement ohne Versuche starke eigene Akzente zu setzen?

Toni: Zunächst ein ganz klares Ja auf die erste Frage. Es mangelt derzeit ganz allgemein an linken Alternativen zur Krise. Ich würde daraus aber nicht schließen, dass sich linke Politik immer nur um Krisenmanagement drehen muss. Vielmehr würde ich in meiner politischen Praxis gerade hier ansetzen und versuchen, die Kämpfe, die wir als Linke momentan zwangsläufig zu bestreiten haben – all die Abwehrkämpfe gegen Rassismus, Sozialabbau und weltweite Verelendung, gegen Umweltzerstörung, und so weiter und so fort – ich würde meinen, dass diese Kämpfe zusammengedacht werden müssen und dass dann auch ein starkes und eigenständiges linkes Projekt daraus entstehen kann. Erst in der Auseinandersetzung mit den reaktionären Antworten auf die Krisen des Kapitalismus können sich eigene Akzente bilden. In der Gruppe, in der ich organisiert bin, versuchen wir nicht eigene ›Aufstände‹ anzuzetteln, sondern tragen bestehende Bewegungen mit. Die Akzente, die wir als Gruppe darin selbst setzen, verstehen wir mehr als Richtungsweisung – die manchmal aufgegriffen wird und eine Auseinandersetzung stärkt – und in anderen Fällen leider auch nicht. Wir vertreten kein geschlossenes Konzept, das wir versuchen anderen aufzudrücken. Sondern wir versuchen, unterschiedliche Ansätze im Kampf gegen wahrnehmbare Kristallisationspunkte des kapitalistischen Wahnsinns zu vereinen bzw. aneinander zusammenwachsen zu lassen – das halte ich für die richtige Variante gegenüber einer verbohrten Standpunktpolitik, die es dann vielleicht schafft, ›eigene Akzente‹ zu setzen, aber in der Marginalität versinkt. Das heißt nun nicht, dass diese Kämpfe unabhängig wären von der gesellschaftlichen Formation, in der sie entstehen, natürlich nicht, es bleiben fürs Erste Abwehrkämpfe, da möchte

ich mir auch nichts vormachen oder mich naiv stellen, aber es bleibt doch ein Rest, der darin nicht aufgeht, etwas Überschießendes, indem wir uns unseren Protest schlicht und einfach nicht in Gänze von den herrschenden Verhältnissen diktieren lassen. Wir können die Welt gerade nicht nach Belieben verändern, aber wir können kleine Risse schaffen und an ihnen weiterarbeiten, sie vervielfältigen und zusammenbringen.

Kim: Zurück zur Ausgangsfrage. Es mangelt nicht an linken Alternativen zur Krise. Es mangelt vor allem an einem Verständnis der Krise überhaupt. Das ›Verständnis‹ der Krise beschränkt sich meist auf Floskeln wie die, dass ›der Kapitalismus‹ selbst doch die Krise ist, als sei damit schon alles gesagt. Die Krise ist dann nicht die Ausnahme, sondern die Regel, weil man es mit einem ›System‹ zu tun hat, das insgesamt krisenhaft oder krisenanfällig sei. Daher die Rede vom ›kapitalistischen Normalvollzug‹ und so weiter. In der ›Krise‹ ist dann alles noch eine Nummer doller, verschärft sich. Das ist grundsätzlich zutreffend. Aber es ist nicht viel gewonnen, wenn man dabei stehenbleibt und sich weder einen Begriff von den sich verändernden Produktionsverhältnissen macht, noch einen Begriff von dem, was die Krise vom ›Normalvollzug‹ unterscheidet. In den letzten Jahren ist zwar vereinzelt der Versuch unternommen worden, die Krisenursachen zu verstehen und eine Auseinandersetzung darüber anzustoßen, aber meist steht die Krise nach wie vor unter dem Paradigma der Eröffnung von ›Handlungsmöglichkeiten‹. Und mein Eindruck ist der, dass man sich mit einem solchen Primat der Praxis von vornherein das Begreifen der Verhältnisse verbaut. Wenn das Verhältnis zur Theorie nur instrumentell ist – wir brauchen nur so viel Theorie, wie absolut nötig, um unsere Events zu untermalen –, dann macht das die Begriffsarbeit unmöglich. Das lässt sich schon sehr treffend als Krisenmanagement bezeichnen. In massenhaften Einzelfällen gibt es den Leuten wahrscheinlich sogar eine sehr wichtige Perspektive. Wenn du in Spanien oder Griechenland lebst, alles verloren hast und dann merkst: okay, es gibt Leute, denen das nicht egal ist, und wenn du darauf dann reagieren kannst. Emanzipatorisch ist das aber eher zufällig – wenn überhaupt. Ein Wort noch zu diesen Versuchen, Akzente zu setzen, wie du es genannt hast, Toni. Das halte ich ebenfalls für unsinnig und möchte noch hinzufügen, dass das im besten Fall als Lifestyle funktioniert, weil damit die Theorie nicht an der Wahrheit ausgerichtet wird, sondern an der Szene. Und dem würde ich entgegnen, dass man seine Position im Kampf um Emanzipation doch nicht anbietet, weil sie schicker als die anderen ist. Es geht darum, die historische Lage zur Realisierbarkeit der Revolution erkennen zu können und entsprechend zu handeln.

Toni: Ihr habt das Moment der Verbindung von verschiedenen Kämpfen angesprochen. Wie denkt ihr das Verhältnis von partikularen Kämpfen und allgemeiner Befreiung? Und daran anknüpfend, welches Verhältnis besteht zwischen Individuum und Kollektiv – oder sagen wir Klasse – der Revolution?

Toni: Zur ersten Frage: Die beiden hängen für uns sehr eng miteinander zusammen. Genau darin besteht ja die Bedeutung dessen, was ich mit dem Zusammendenken, der Verbindung von Kämpfen vorhin angesprochen habe. Man denke an Situationen, in denen nur wenige Kilometer voneinander entfernt zwei Betriebe bestreikt werden, aber die Streiks werden nicht zueinander in Beziehung gesetzt, und dadurch werden sie im Keim erstickt. Da liegt ein zentrales Problem. Die einzelnen Initiativen, Gruppen, Parteien und so weiter, die ein irgendwie geartetes emanzipatorisches Projekt verfolgen, agieren nicht gemeinsam, sondern vereinzelt, manchmal auch direkt gegeneinander. Das lassen sie sich vom kapitalismus-immanenten Imperativ der Konkurrenz vorschreiben. Die politische Strategie, die ich hier skizziere, zielt deswegen darauf ab, die Kämpfe, die hier und da immer mal wieder aufflackern, zu verbinden. Wir können dem Kapitalismus nur dann etwas anhaben, wenn wir Arbeiter*innen in großer Zahl zu spontanen, unberechenbaren Aktionen zusammenbringen. Der große Sprung, die Revolution also, ist nichts, das sich ohne weiteres ereignen wird. Hierfür müssen die vielen kleinen Revolutionen, die sich in den alltäglichen Kämpfen ausdrücken, vereint werden. Zur zweiten Frage: Ich betreibe keine Wahrsagerei, sondern im besten Falle mache ich mit anderen zusammen Politik, und deswegen kann ich den befreiten Zustand und auch die Revolution, die zu ihm führt, nicht im Voraus ausmalen. Die Vorstellung, die ich davon habe, basiert erstmal nur auf dem, was ich in den herrschenden Verhältnissen vorfinde. Und da finde ich ganz viel Vereinzelung, Isolation. Sowohl auf Seiten der Individuen – die sind sozial isoliert, lauter Einzelkämpfer_innen – als auch auf Seiten der politischen Akteur_innen und vor allem in der radikalen Linken. Und diese Isolation, diese Vereinzelung müssen wir überwinden, denke ich. Nur so wird die Linke politisch handlungsfähig, nur so kann sie etwas erreichen, und wie nebenbei wird im Prozess dieser solidarischen Organisierung dann etwas aufscheinen, Solidarität nämlich, was im Widerstand gegen das Bestehende auch den Weg über dieses hinausweist. Da müssen wir hin. Ich will die Differenzen, die es innerhalb der radikalen Linken gibt, nicht wegdiskutieren, und auch ihre Ohnmacht nicht, aber ich halte doch daran fest, dass wir keine einheitliche Linie brauchen, um gemeinsam zu kämpfen. Zum Beispiel brauchen wir keine allein gültige theoretische Erklärung der globalen Krise oder der vielen Krisen im Plural, auf die wir uns alle einigen können, um dagegen gemeinsam zu intervenieren. Ich denke, dass Theorie- und Begriffsarbeit notwendig sind, aber dass sie nicht jene Solidarität ersetzen können, die erst im gemeinsamen Kampf entsteht. Mindeststandards sind natürlich trotzdem absolut notwendig: Wir müssen uns darüber verständigen, dass es nicht um den Kampf gegen ein dubioses Finanzkapital geht, sondern gegen den Kapitalismus in seiner Gesamtheit, inklusive der materiellen Bedingungen

seiner Produktion und Reproduktion, die es zugunsten einer demokratischen Kontrolle zu überwinden gilt. Das schaffen wir nicht ohne Theoriearbeit und auch nicht ohne solidarische Praxis. Tatsächlich liegt hier für uns eine DER zentralen Fragen: Wie können wir es schaffen, Bündnisse mit diversen Akteur_innen zu entwickeln und zu unterstützen, was auch heißt: unterschiedliche Positionen einbeziehen – ohne andererseits unsere eigenen Positionen zu verwässern, sie vielmehr ständig weiterzuentwickeln? Und es heißt noch mehr: Wie können wir die Bedürfnisse und Ängste der Menschen zum Beispiel vor Armut, sozialem Abstieg, und so weiter ernstnehmen, sie zugleich aber immer dort, wo es nötig ist, ihres ideologischen oder reaktionären Charakters überführen und sie der radikalen Kritik unterziehen? Ich gehe davon aus, dass diese Fragen nur in einer gemeinsamen Diskussion geklärt werden können und da muss man dann auch Niederlagen einstecken und sich manchmal eben auch zurücknehmen.

Kim: Ich würde hier gerne einhaken. Ich denke, ihr unterschätzt massiv welche Gefahren – und das ist noch harmlos ausgedrückt – damit verbunden sind, dass ihr um jeden Preis ›Bündnisse mit diversen Akteur_innen‹ schließen möchtet. Diese Bündnisse sind inhaltlich überhaupt nicht bestimmt. Genaugenommen, doch: Sie sind bestimmt, aber nur durch die Gegnerschaft gegen die ›Vereinzelung‹, die ihrerseits aber unbestimmt bleibt, und wenn ihr versucht, einfach alle einzubinden, die sich einer solchen Veranstaltung gegen die Vereinzelung in den derzeitigen Verhältnissen anschließen würden, und zwar ganz abstrakt, dann landet ihr tatsächlich bei nichts anderem als einer abstrakten Vergemeinschaftungs-Ideologie, die nichts anderes ist als die Kehrseite der Vereinzelung, für individuelle Bedürfnisse ist da kein Raum. Das heißt im Umkehrschluss ja nicht, dass eine Bestimmung oder Positionierung im Begriff unbeweglich festgehalten wird, aber – und das verstehe ich auch unter Solidarität – man sollte den Leuten klarmachen, auf was sie sich einlassen und sie nicht im Trug der wabernden Massenbetroffenheit ihre jeweiligen Welterklärungen spinnen lassen. Dafür ist das Projekt Emanzipation doch viel zu prekär, als dass man es sich erlauben könnte, der Konterrevolution so fahrlässig den Weg zu bereiten. Wenn ihr heute sagt, dass ihr auf eine kollektive Begriffsarbeit verzichten möchtet, euch keine gemeinsame und möglichst verbindliche Position erarbeiten möchtet – denn dann könnten ja Leute aus der revolutionären Masse raus fallen oder von vornherein abgeschreckt werden – dann vermeidet ihr ein unmittelbar bevorstehendes Problem, aber handelt euch im Gegenzug ein ganz wesentliches Problem für die Revolution ein. Um nicht zu sagen: Dadurch wird die revolutionäre Bemühung von vornherein zum Scheitern verurteilt. Nicht, dass am Ende noch jemand versucht, ein Klassenbewusstsein auszubilden. Doch genau darauf kommt es aber an: ein Klassenbewusstsein aufzubauen – nicht abstrakt, sondern konkret in der Kritik der bestehenden Verhältnisse, die zugleich die Bewegung ist, die diese Verhältnisse umwirft. Und das schaffe ich nur, indem ich meine Positionen gemeinsam mit anderen erstreite und letztlich auch alle wissen, worüber sie eigentlich reden. In eurem blinden Vertrauen auf die spontane Erhebung der gutmütigen Massen traut ihr diesen Massen doch alles und zugleich gar nichts zu. Die Massen werden den Knoten schon von alleine lösen, aber Theoriearbeit leisten, nein, das können sie nicht. Dabei ist das doch das Gegenteil von der Demokratie, die ihr einfordert. Es käme darauf an, nicht jede in Pseudogewissheit zu lassen, dass die anderen es am End' genauso oder genauso wenig wissen wie man selbst, oder dass die inhaltlichen Differenzen bloß Nebensache seien, die sich in Luft auflösen, wenn der Kapitalismus dann auf einmal wie durch ein Wunder verschwunden ist. Sondern genau diese Differenzen müsste man in einem Prozess der Begriffsarbeit und der Verständigung austragen. Auch weil es ziemlich naiv wäre zu denken, dass man sich jetzt um die Inhalte nicht zu kümmern braucht, weil man die Wogen ja dann ganz einfach glätten kann, wenn das Wunder erst einmal geschehen ist. Ohne dass man sich überlegt, was man da für einen Prozess anstößt, den man nachher vielleicht nicht mehr so einfach bändigen oder lenken kann.

D: Ist das Kollektiv nur im Moment der Revolution revolutionär oder muss das revolutionäre Kollektiv schon vorher entstehen? Wie lauten gegebenenfalls die Kriterien, durch die sich schon vorher Aussagen über den revolutionären Charakter des Kollektivs treffen lassen?

Toni: Zur zweiten Frage. Die Aussagen über den revolutionären Charakter des Kollektivs, die ergeben sich ebenfalls aus den angesprochenen Kämpfen. Negative Aussagen durchweg, wohlgemerkt. Denn es sind immer Kämpfe GEGEN etwas, gegen Armut, Ausbeutung, Ausgrenzung, Herrschaft überhaupt. Aber dadurch ergeben sich auch Konsequenzen für das revolutionäre Kollektiv. Um es ganz einfach zu machen: Es lässt sich sagen, wer nicht zu diesem Kollektiv gehören kann, weil er oder sie nicht die gleichen Kämpfe teilt. Nazis, Rassist_innen und die Anhänger_innen anderer reaktionärer Ideologien gehören nicht dazu, so einfach ist das. Da wir uns ja bisher eher in den immer-gleichen Kreisen bewegt haben bzw. die bekannten Plattitüden wiederholt haben, würden wir an dieser Stelle gerne selbst eine Frage stellen bzw. einen neuen Impuls setzen. Wir stellen nämlich fest, dass das mit dem Klassenbewusstsein, von dem hier die Rede war, bisher nie geklappt hat und es sich im Gegenteil doch als gefährlich erwiesen hat, von vornherein auf ein revolutionäres Subjekt Klasse zu schielen. Auch wenn man Offenheit behauptet, das heißt, selbst wenn man behauptet, Theorie erst in der Kritik der Verhältnisse entwickeln zu wollen – wenn man diesen Anspruch nicht ernstnimmt und bloß Standpunktdenken betreibt statt Kritik im Handgemenge, dann schleppt man doch möglicherweise dieses alte ›Erbe‹ irgendwie mit. Dann läuft man Gefahr, sich die vermeintliche Kritik doch vorgeben zu lassen von der Suche nach dem Klassen-

bewusstsein, das man doch angeblich aus der Kritik an den Verhältnissen erst entwickeln möchte. Auch deswegen wäre es wichtig, den eigenen Offenheitsanspruch wirklich ernst zu nehmen, und das hieße wiederum: auf bestehende Kämpfe und Politisierung in diesen Kämpfen zu setzen.

Kim: Ich wollte meinen Punkt – dass wir uns ein Klassenbewusstsein erarbeiten müssen – nicht so verstanden wissen, dass die Klasse ein feststehendes revolutionäres Subjekt ist und als solches irgendwie eine Art privilegierten Erkenntnisstandpunkt hat. Das würde – und da sind wir uns ja offenbar alle einig – auf Standpunktdenken hinauslaufen, womöglich auf eine Art revolutionäre Identitätspolitik, einen Proletenkult, durch den sich das revolutionäre Subjekt über die Revolution hinaus erhält, anstatt sich in der klassenlosen Gesellschaft selbst aufzuheben. Deswegen bin ich auch völlig damit einverstanden, auf bestehende Kämpfe zu setzen, das heißt: immanente Kritik zu betreiben, statt einen Standpunkt zu beziehen, der auf eine abstrakte Utopie geht, der den Verhältnissen letztlich äußerlich ist, und der dann jeweils auf ein austauschbares revolutionäres Subjekt projiziert werden kann: Klasse, Multitude, Blockfreie Staaten, oder was auch immer. Nur um auch das noch einmal zu wiederholen: an bestehende Kämpfe anzuknüpfen, kann doch nicht heißen, einfach an irgendwas irgendwie anzuknüpfen; sondern – um im Bild zu bleiben – der Anknüpfungspunkt muss mit Bedacht gewählt sein; und das Anknüpfen selbst ist auch eines, das eine theoretische Reflexion über die Verhältnisse miteinschließt. Dass das Praxis nicht ausschließt, sondern im Gegenteil die Bedingung gelingender Praxis ist – geschenkt.

Toni: Dieses Theorie-Praxis-Problem scheint doch der Punkt zu sein, auf den diese ganze Diskussion immer wieder hinausläuft. Und in unserer Diskussion heute stört mich ganz besonders, dass Theoriearbeit, auf die ich verwiesen habe, als solche nicht ernstgenommen zu werden scheint. Da kann ich nur ganz aufrichtig und ernstgemeint wiederholen, dass ich selbst und viele andere aus meinem Umfeld Theoriearbeit leisten und auch weiterhin leisten wollen. Mein Verhältnis zur Theorie ist eben kein instrumentelles, das kann ich mit Sicherheit sagen; das heißt es geht mir eben nicht nur darum, Dreizeiler für unsere Flyer zu produzieren, die eine möglichst große Menge an Leuten für das nächste Großevent mobilisieren. Diesen Vorwurf denke ich mir hier gerade nicht aus, weil ich mich missverstanden geben will; sondern vorhin war tatsächlich von einem Primat der Praxis die Rede – ich kann das leider nur sinngemäß wiedergeben – dass man sich mit einem solchen Primat der Praxis von vornherein das Begreifen der Verhältnisse verbaut. Daran stört mich Zweierlei. Primat der Praxis scheint hier zu heißen, dass jemand Praxis-um-jeden-Preis betreiben möchte, wider jede bessere theoretische Einsicht. Und das ist bei mir und bei meinen Genoss_innen nicht der Fall. Zweitens möchte ich aber auch von euch erfahren, ob nicht auch ihr letzten Endes eine Art Primat der Praxis verfolgt, denn hoffentlich – Frage an euch! – würdet auch ihr unterschreiben, dass Theorie nicht Selbstzweck sein sollte, sondern dass sie auf revolutionäre Praxis ausgerichtet ist – in welcher Form auch immer.

Kim: An der Stelle haben wir zunächst tatsächlich keinen Dissens. Der Teufel steckt allerdings im Detail. Ich würde zwar nicht sagen, dass Theorie Selbstzweck ist; aber was sich als ›Zweck‹ der Theorie erweisen wird, das zeigt sich eben in der offen angelegten Theoriearbeit selbst, die zunächst nichts Anderes ist als der Versuch, die Verhältnisse zu begreifen. Wenn man von vornherein setzt, dass die Theorie auf ›Praxis‹ ausgerichtet ist, dann muss man wirklich sehr aufpassen, dass man sich da nicht schon auf eine bestimmte Form der Praxis einengen lässt, zum Beispiel auf bestimmte Events. Klar: Wenn Praxis Befreiung heißt, dann ja, dann sind wir uns einig. Theorie ist nicht etwa desinteressiert oder eine Angelegenheit freischwebender Intelligenz, sie ist motiviert vom Interesse an einer befreiten Gesellschaft. Aber sie hält an einem objektiven und verbindlichen Wahrheitsanspruch fest und ist nicht bereit, diesen Anspruch zugunsten der unmittelbaren Kommunizierbarkeit oder der unmittelbaren Ausrichtung auf Praxis zu verkaufen.

Lu L. & Felirious F.

Wir machen Gebrauchsgrafik.

Und gestalten zum Beispiel diese Zeitschrift.
Und Bücher. Und Plakate, Flyer, Broschüren, Websites,
Logos, Geschäftsausstattungen. Und, und, und...

INSTITUT FÜR GEBRAUCHSGRAFIK

»... NUR WENN WIR MANNHAFT WERDEN, WERDEN WIR WEHRHAFT UND WIR MÜSSEN WEHRHAFT WERDEN.«

Verschränkungen zwischen Antisemitismus und Antifeminismus bei PEGIDA, AfD & Co.

Am 18.11.2015 begann Björn Höcke seine Rede auf einer Kundgebung der *AfD* in Erfurt mit den Worten:

> *»Das große Problem ist, dass Deutschland, dass Europa ihre Männlichkeit verloren haben. Ich sage, wir müssen unsere Männlichkeit wiederentdecken, denn nur, wenn wir unsere Männlichkeit wiederentdecken, werden wir mannhaft und nur wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft und wir müssen wehrhaft werden.«*[1]

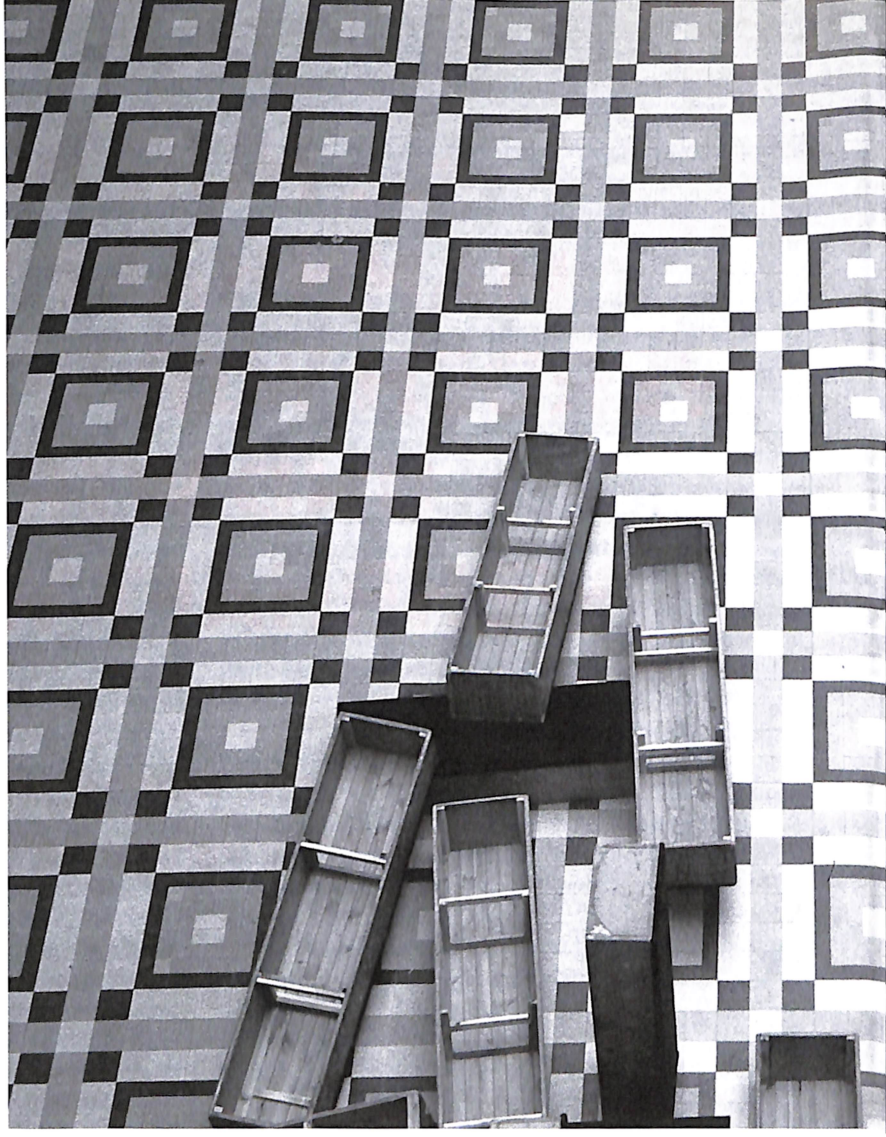
Aus dem Publikum werden Höcke die Worte »Das ist richtig!« entgegen gerufen. Nun ist aufgrund verschiedener quantitativer Studien anzunehmen, dass die an *PEGIDA* Demonstrationen Teilnehmenden überwiegend männlich sind (vgl. Keil 2015a: 374). Es stellt sich die Frage, warum gerade *PEGIDA* und/oder die *AfD* auf Männer so anziehend wirken, weshalb gerade in diesem Kontext eine wehrhafte, mannhafte Männlichkeit zurückgefordert wird und vor allem, gegen wen oder was man eigentlich wehrhaft sein soll.

In seiner Rede baut Höcke ein zunehmendes Bedrohungsszenario auf, indem er sich getroffen von den Pariser Terroranschläge gibt und den sogenannten ›Alt-Parteien‹ die Schuld für solche Anschläge zuweist. Diese Anschläge seien die Folge der von ebenjenen Vertreter_innen der ›Alt-Parteien‹ über Jahrzehnte zu verantwortenden, unverantwortlichen Einwanderungs- und Asylpolitik. Daher müsse der Zuzug nach Europa sofort gestoppt werden, denn solchen Terroranschlägen sei das Volk schutzlos ausgeliefert, da es von der Politik im Stich gelassen würde. Wie passt nun das von Höcke aufgebaute Bedrohungsszenario mit der Forderung nach der Wiederentdeckung einer mannhaften, wehrhaften Männlichkeit zusammen?
Zu seiner Anhänger_innenschaft sagt Höcke:

> *»Wir Deutschen dürfen uns durch die Taten unmündiger und manipulierter Menschen nicht in Kriege hineinziehen lassen, die nicht unsere sind.«*

Mit den »Taten unmündiger und manipulierter Menschen« meint Höcke nicht die islamistischen Attentäter_innen, sondern die Politiker_innen der ›Alt-Parteien‹. Höcke bemängelt zudem, dass Deutschland nicht in der Lage sei, seine innere und äußere Sicherheit zu gewährleisten: Viele Bundeswehrsoldaten seien in fremdbestimmten Auslandseinsätzen und diejenigen, die hier seien, müssten die Toiletten in Erstaufnahmeeinrichtungen reparieren. Es brauche eine politische Führung, die Entscheidungen im nationalen Interesse treffe, sodass Deutschland wieder selbstbestimmt handeln könne. Dass die Deutschen mündig werden müssen, ist für Höcke eine zentrale Forderung. Innerhalb seiner Zuhörer_innenschaft wird darauf mit »Ami go home« reagiert. Der »kulturelle Code« (Volkov 2000: 23), der an dieser Stelle greift, verrät, wen Höcke und seine Anhänger_innenschaft als die »Manipulierer« und die »Fremdbestimmer« der Politiker_innen der »Alt-Parteien« wittern: die USA.

Den Begriff des »kulturellen Codes« führt Shulamit Volkov (2000) in ihrer Untersuchung über das Aufkommen des politischen Antisemitismus Ende des 19. Jahrhundert in Deutschland ein. Er verweist darauf, dass Antisemitismus einen »symbolischen Wert« annimmt kann, sodass das Bekenntnis zu ihm zum »Signum kultureller Identität« wird. Im kulturellen Code kommt die »Übernahme« eines »bestimmten Systems von Ideen«

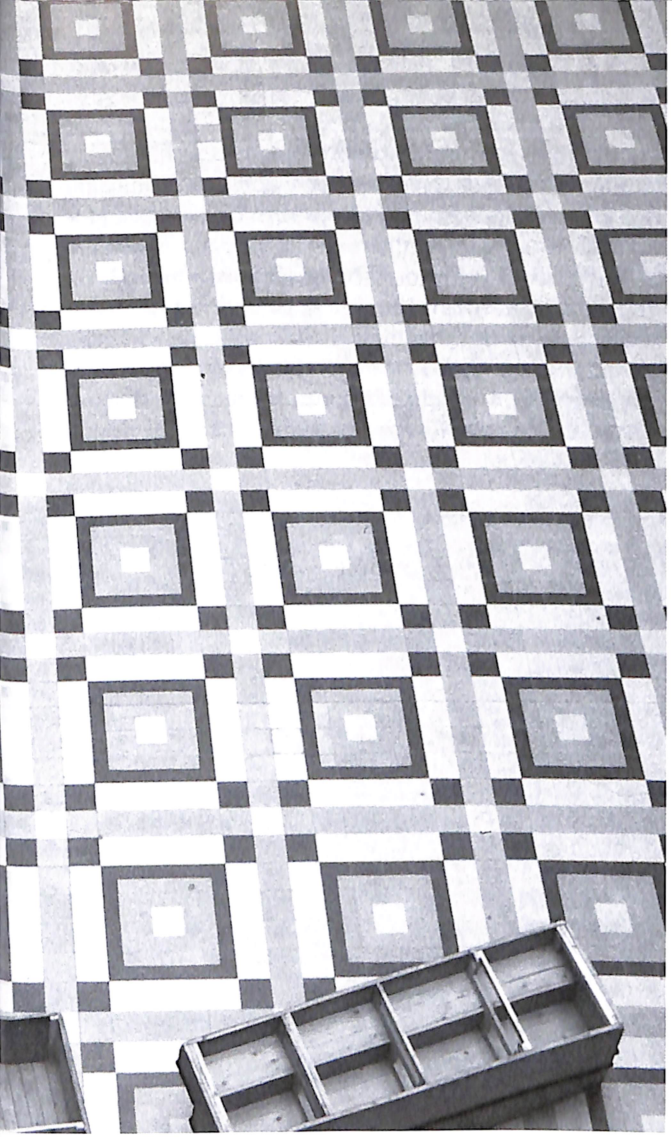


und die damit verbundenen sozialen, politischen und moralischen Normen zur Geltung. Die Zugehörigen des kulturellen Lagers lernen die Botschaften entsprechend zu entschlüsseln. Sie werden zum »Bestandteil ihrer Sprache, ein vertrautes und handliches Symbol« (vgl. Volkov 2000: 23). So erscheinen die USA für die Zuhörer_innen von Höcke als so mächtig, dass sie Deutschland für ihre Interessen in den Dienst nehmen können, die politischen Entscheidungsträger_innen hierzulande kontrollieren, sowie Deutschland seit dem Ende des NS militärisch »besetzt halten«. Die deutschen Politiker_innen werden demnach als »bloße Marionetten« einer von außen kommenden, imperialen Macht verstanden (Postone 1982: 15). Sie vertreten folglich fremde Interessen und schwächen das eigene Volk. In dieser Vorstellung kommt ein typisch antisemitisches Denkmuster zum Ausdruck: die sinistre Fremdgruppe, die mit einer weltumspannenden Macht ausgestattet ist und andere für ihre Interessen in den Dienst nimmt. Das Bild der »Alt-Parteien«, die gegen das Volk agieren, dieses nicht vertreten, da sie in Interessen verstrickt, von einer imperialen Macht fremdgesteuert sind und so die Artikulation der natürlichen Interessen des Volks verhindern, fügt sich in ein völkisch-nationalistisches Weltbild, das im Kern antiwestlich, antisemitisch, rassistisch und nicht selten antifeministisch. Dabei wird eine »Zersetzung« des Volks erst im zweiten Schritt als möglich betrachtet, z. B. qua Islamisierung, wenn die eigene Politik gegen das Volk agiert (vgl. Keil 2015b: 69).

ZUM ZUSAMMENHANG VON ANTISEMITISMUS UND ANTIFEMINISMUS

Das antisemitische Element dieses Weltbildes tritt bei Höcke auch in Verbindung mit antifeministischen Elementen auf. So bezeichnet er Bundesjustizminister Heiko Maas wie folgt: »Nennt mir bitte einen größeren Politikfloh, das arme Männlein«. Zum einen spricht Höcke Maas die Männlichkeit ab (»das arme Männlein«), des weiteren sieht er ihn als einen Parasiten (»Politik*floh*«). Höcke zeichnet von Maas ein Bild, in dem dieser als defizitär und schwach, aber auch gleichzeitig mächtig erscheint. Parasiten können sich nur auf Kosten anderer am Leben erhalten, werden dadurch jedoch gestärkt und bekommen mehr Macht. In der Logik des völkisch-nationalistischen Weltbildes heißt dies, dass durch solche – parasitengleich handelnden –, schwachen, weibischen Fremdinteressen dienenden Männer wie Maas, die in politisch entscheidenden Positionen sind und auf Kosten des Volkes handeln, der ›Volkstod‹ drohe, da sie es mit zersetzenden Elementen infizieren, die von außen kommen. Das hier von Höcke propagierte Männlichkeitsbild erinnert an die Zuschreibungen an männliche Juden im NS. Ihnen wurden »feminisierte, hässliche und schlaffe Körper« (Scheub 2010: 177) zugeschrieben, sie wurden mit dem »Symbol des fremden weiblichen Körpers« (ebd.) belegt – und zudem zu einem »›Fremdkörper‹ in der deutschen Nation, zu ›Parasiten‹ und ›Blutsaugern‹ am deutschen ›Volkskörper‹« (ebd.) erklärt. Sie galten als »impotent, schwach, weich und zersetzend« (ebd.).

Männlichkeit und Nationalismus konstituierten sich in Deutschland im 19. Jahrhundert aus einem »Komplex« von »Männlichkeit, Wehrhaftigkeit und sexueller Potenz«, bei gleichzeitiger Abwertung sogenannter »›weibische[r]‹ Defekte wie Schwäche, Kränklichkeit, Feigheit, Abhängigkeit und Passivität« (Scheub 2010: 166ff.). Antifeminismus und Antisemitismus treten hier verschränkt auf. Diese Verschränkung ist traditionell im Deutschtum verhaftet. Antisemitismus und Antifeminismus/Maskulinismus gingen schon zu Zeiten des deutschen Kaiserreichs als »integrierende Bestandteile jener anti-emanzipa-



torischen Kultur« (Volkov 2000: 23) miteinander einher. Antisemitismus und Antifeminismus sind insofern in Deutschland historisch mit einem kulturellen Ideal hegemonialer Männlichkeit verknüpft, das nationalistisch aufgeladen ist. Dieses Ideal beschreibt eine »geschlechterbezogene Praxis, […] die die Dominanz von Männern und die Unterordnung von Frauen« (Connell 2006: 98) innerhalb der Gesellschaft und ihrer Institutionen gewährleisten soll. Connell versteht den Begriff der hegemonialen Männlichkeit als eine »historisch bewegliche Relation« (ebd.), wobei Hegemonie im sozialen Kampf hergestellt wird. Die hegemoniale Männlichkeit kann nur so lange vorherrschen, wie es ihr gelingt, einen Anspruch auf Autorität zu erheben und sich in einer »›derzeitig akzeptierten‹ Strategie« (ebd.) zu reproduzieren.

Jedoch geht es nicht nur um die Unterordnung von Frauen, sondern auch um eine Binnenhierarchie unter Männern. Diese zeigt sich z. B. in einer Stigmatisierung homosexueller Männer, die nicht selten mit Weiblichkeit gleichgesetzt und auch gewaltvoll angegriffen werden (ebd.: 99f.).

Dies bedeutet, dass etwas als weiblich Konnotiertes nicht in das Körperselbstbild integriert werden kann, wenn sich an einem Ideal hegemonialer Männlichkeit, gemäß »Unabhängigkeit und Stärke«, orientiert wird. Diese Ideale müssen betont werden, um sich nicht bloß als anderes, sondern als überlegenes Geschlecht heraus stellen zu können. Das gilt nicht nur im Dominanzverhältnis zwischen den Geschlechtern, sondern liegt gesellschaftlichen Machtkonstellationen überhaupt zugrunde. Dadurch sind Männer vor die Aufgabe gestellt, sich im Falle »innerer und äußerer Krisen« zu behaupten und eine »intakte« Männlichkeit abzugeben. Die Geschlechtsidentität bleibt dabei ständig gefährdet und fragil. (vgl. Pohl 2005: 250f.)

EINE PSYCHOANALYTISCH-SOZIALPSYCHOLOGISCHE EINORDNUNG

Antisemitismus und Antifeminismus lassen sich nicht als »bloßes soziales Vorurteil« aufgrund einer verfehlten »Informationsverarbeitung« begreifen, sondern sind von unbewussten Affekten geleitet, die sich vor dem Hintergrund der »Umwandlung sozialer und persönlicher Ängste« in Hass und Feindschaft äußern. So sind sie nicht ohne eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Perspektive zu verstehen[2] (vgl. Pohl 2010: 41).

Dabei ist für den Antisemitismus eine »narzisstische Wunde« im ödipalen Konflikt konstitutiv, die sich aus einer unaushaltbaren Ambivalenz zwischen den eigenen Triebimpulsen und eine durch Abhängigkeit zu einem veräußerlichten, starren, formalen Über-Ich stehende strenge, väterliche Autorität ergibt, ohne Bezug auf Inhalte zu nehmen. Die dabei am eigenen Ich entwerteten Triebimpulse (hier ist hauptsächlich die Analität angesprochen, die semantisch mit Schmutz, Exkrementen, Sexualität, etwas Geheimnisvollen etc. antisemitisch anschlussfähig ist) müssen von diesem abgespalten, an ihm fremd gemacht und projektiv auf entsprechende Objekte entledigt werden, wobei der ›Jude‹ zugleich zum Projektionsobjekt für die eigenen verpönten Triebimpulse und die gehasste väterliche Autorität wird. Mit dem davon abgeschiedenen Bild des geliebten Vaters und positiven Gefühlen wird die Eigengruppe assoziiert (vgl. Salzborn 2011: 71ff.). Die Angst, die dabei vor dem Objekt, das mit dem ›Juden‹ besetzt wird, entsteht, kann sozial als Angst vor Liebes-, Anerkennungs-, Macht- und Statusverlust (strafende, väterliche Autorität) gedeutet werden. Gleichzeitig ist sie dann immer auch als eine »Reaktion« und ein »defensives Ausagieren« dieser Verluste (genauso abgewertet zu sein, wie das Objekt) zu lesen (vgl. ebd.: 75f.).

In der Projektion der eigenen verpönten Triebimpulse liegt die Abwertung des Objekts, das sich zur Projektion anbietet, welches das Ich in seiner Phantasie unbewusst mit den eigenen verpönten und entwerteten Triebimpulsen konfrontiert, die nicht bewusst ausgelebt werden dürfen und abgewertet sind. In der strafenden, väterlichen Autorität liegt die Machtzuschreibung auf das Objekt, auf das der Hass gegen jene Autorität verschoben wird, die straft und verbietet. Diese beiden Tendenzen verhalten sich stets ambivalent zueinander. Die psychische Prädisposition der

Angst vor einem als defizitär und zu gleich mächtig erlebten Objekts zeichnet sich strukturell bereits hier ab.

Indem in der Adoleszenz eine Ablösung von den vertrauten Bezugspersonen vollzogen wird und sich einem »fremden« Liebesobjekt hingewendet wird, entsteht vor dem Hintergrund des Primats der Genitalität und der normativen Forderung nach heterosexueller Orientierung für den Jungen das Dilemma, dass er auf eine unauflösbare Art und Weise in eine Abhängigkeit zu seinem begehrten Objekt gerät (vgl. Pohl 2004: 306). Ist an Männlichkeit die Erwartung von Autonomie und Stärke gerichtet, entsteht nun, durch die Abhängigkeit vom begehrten Objekt, ein Konflikt (Abhängigkeits-Autonomie-Konflikt), der als ständige Quelle von Angst und Unsicherheit gilt, vor allem auf dem Gebiet der Sexualität, woran die Bewährung der Männlichkeit scheitern kann (vgl. ebd.: 321). So entsteht bei Jungen und Männern eine »dauerhafte [...] Mischung aus Lust, Neid, Angst und Hass« (ebd.: 327) gegenüber Frauen, sodass dieses Verhältnis stets ambivalent bleibt. Erinnerungen an die Zeit der Kindheit, die mit Schwäche und Abhängigkeit in Verbindung stehen, z. B. Zärtlichkeiten, liebevolle Empfindungen usw., werden nachträglich durch, an Jungen heran getragene, hegemoniale Männlichkeitsideale als weiblich assoziiert, ausgegrenzt, fremd gemacht und abgewertet, um so den Beweis der Männlichkeit erbringen zu können (vgl. ebd.: 325). Wird die geschlechtliche Integrität aus Sicht eines verinnerlichten Ideals hegemonialer Männlichkeit in Frage gestellt, wird sie in Form von Krisen und Kränkungen erlebt und kann in eine »objektzerstörende Gewalt« (ebd.: 327) übergehen. Eine reale oder angebliche Bedrohung wird als »narzisstische Kränkung, Verletzung des Selbstwertge-

fühls und der Ehre« usw. erlebt, sodass eine Notlage entsteht, die abgewendet werden muss, um die eigene fragile Identität zu sichern (vgl. ebd.: 315f.). Infolge dessen kann eine »paranoid getönte Abwehr-Kampf-Haltung« (ebd.: 293) entwickelt werden, um vor dem Hintergrund hegemonialer Männlichkeitsvorstellungen, beschädigte und narzisstisch gekränkte Männlichkeiten zu reparieren, wofür wiederum auf archaische Abwehrmechanismen (Spaltung und Projektion) zurückgegriffen und sadistische Persönlichkeitsanteile mobilisiert werden. Dabei entstehen projektive Weiblichkeitsbilder (vgl. ebd.: 306).

Die Angst vor dem defizitären, entwerteten und gleichfalls mächtigen Objekt des ödipalen Konflikts, die für den Antisemitismus prädestiniert, konstituiert die psychische Struktur in der Adoleszenz entscheidend als eine Angst vor der Weiblichkeit. Weiblichkeit erscheint damit ebenfalls als defizitär, entwertet und zugleich machtvoll, da sie aufgrund der Abhängigkeit des männlichen Subjekts, das sich als das hegemoniale Geschlecht sieht, in dessen Phantasie oder Realität seine (sexuelle) Integrität in Frage stellen kann. Die paranoid getönte Abwehr-Kampf-Haltung gegen entsprechend identifizierte Objekte resultiert aus dieser empfundenen Bedrohung. Dies zieht massive Fehldeutungen der Welt nach sich, denn in der Projektion macht sich das Subjekt die äußere Umwelt gemäß dem inneren Affektzustand ähnlich (vgl. Horkheimer/Adorno 2006: 196).

WENN DER PERSÖNLICHKEITSKONFLIKT POLITISIERT WIRD

Mit Lorenzers (vgl. 1992: 121f.) Rekonstruktion des Autoritarismuskonzepts von Adorno lässt sich zeigen, wie sich die Politisierung des Persönlichkeitskonflikts vollzieht. Ein sozialer Konflikt (z. B. hegemoniale Männlichkeit), der in eine Sozialisationsagentur, wie z. B. der Familie durchschlägt, löst einen individuellen Konflikt (ödipaler Konflikt, Abhängigkeits-Autonomie-Konflikt) aus, sodass es zur Symptombildung kommt. In einer Einheit aus Symptom und Sprachschablone, muss die Sprachschablone mit einer dem Persönlichkeitsdefekt entsprechenden Weltanschauung (hier völkischer Nationalismus, Antisemitismus, Antifeminismus) gefüllt werden, sodass politisierend in den Persönlichkeitsdefekt eingegriffen werden kann. Sozialer Konflikt und individueller Konflikt ergänzen sich gegenseitig. Der individuelle Konflikt bekommt den falschen Namen (die Weltanschauung), sodass vom beschädigten Subjekt der soziale Konflikt reaktionär umgedeutet wird und sich in ihrer Einheit ein »stabiler Kurzschluss« (ebd.: 122) ergibt.

Der psychische Gewinn, den das Individuum daraus zieht, ist die Stabilisierung seiner defekten Subjektivität qua Massenbildung bzw. Kollektivierung. Dies hebt Lorenzer mit Simmel bzgl. des Antisemitismus nochmal hervor. Der »Durchschnitts-Antisemit« stellt eine »gut angepasste Persönlichkeit« dar, die »gut« in den Alltag integriert ist, aber Juden hasst und sich gut dabei fühlt, dass viele Freund_innen diese Gefühle teilen. Zur Massenbildung gehört der »objektive Organisator« (dies kann z. B. eine Führungsfigur, eine Partei oder eine politische Bewegung wie *AfD, PEGIDA* etc. sein), der entsprechend des ausgebildeten Persönlichkeitsdefekts, in Form eines Wortes oder einer Idee weltanschaulich eingreift und die Sprachschablone füllt. Dies hat den Effekt, das irrationale Weltbild rational erscheinen zu lassen und so die Welt mithilfe des kulturellen Codes ichkonform erklärbar zu machen (vgl. Lorenzer 1992: 118ff.). Der kulturelle Code bringt Antisemitismus und Antifeminismus, die psychische Strukturanalogien aufweisen, symbolisch und damit auch politisch im Weltbild zusammen. Angst besteht nicht vor denjenigen, die in der völkisch-nationalistischen Weltanschauung den ›Volkstod‹ bringen, sondern, davor, wie die Welt wirklich ist, die Verantwortung für das eigene Schicksal zu haben und in Aushandlungsprozesse sozialer Interessenkonflikte treten zu müssen. Daher das im Kern antisemitische »Drahtzieher-Modell«, das die Vernichtung der Drahtzieher des angeblich Bösen und Fremden will (vgl. Pohl 2010: 54). Doch ist das Fremde, das bekämpft und vor dem geflohen wird, ein Kampf gegen das eigene Unbewusste, gegen das nicht mögliche »Eigene« (Kristeva 2013: 208f.).

Antisemitismus und Antifeminismus treten verschränkt als reaktionäre Umdeutung sozialer Konflikte und Kämpfe um hegemoniale Männlichkeit auf. Diese ist aufgrund feministischer Kritiken, Gendermainstreaming und der Tatsache obsolet, dass Männer nicht mehr selbstverständlich auf Partnerinnen als karriereunterstützende Ressourcen zurückgreifen können, sondern stattdessen mit deren eigenen Karriereplänen konfrontiert werden. Trotzdem bleiben konventionelle Bilder hegemonialer Männlichkeit dominant – auch vor dem Hintergrund, dass neue Formen von Männlichkeit, die z. B. Bindung und Autonomie, Fürsorge und Selbstbezug, professionelle und väterliche Identität integrieren, bisher kaum konturiert sind (vgl. King 2013: 270). Der Abhängigkeits-Autonomie-Konflikt bleibt damit zentral für die männliche Adoleszenz, so dass eine Infragestellung dieses Konzepts von Männlichkeit von vielen Männern als Bedrohung und Kränkung erlebt wird, da die verpönten und abgespaltenen weiblichen Anteile des Ichs nicht zur Sprache kommen dürfen, bekämpft werden müssen und keine nachträgliche Restrukturierung des ödipalen Konflikts ermöglicht wird, die eine korrigierende Wendung nehmen könnte. So fällt eine Reflexion über das eigene Konzept der Männlichkeit und die dahinterstehenden psychischen Konflikte aus. Folglich bedarf es Verantwortlicher für das persönlich erlebte Unheil. Hierfür steht der Antisemitismus als Feinbild und Weltanschauung, über einen kulturellen Code vermittelt, stets bereit. Doch darf dieser in der bundesdeutschen Gesellschaft durch eine vom Tabu geleitete »Ausdrucksform der Abwehr« (Stender 2011: 229) nach dem NS nicht offen zu Tage treten, so dass der antisemitische Code in anderer Form auftritt, wie z. B. der Imagination der allumspannenden Macht der USA.

DIE RÜCKEROBERUNG DER MÄNNLICHKEIT

Den islamistischen Attentätern und Flüchtlingen mit unguten Absichten, so Höcke, sei das einfache Volk schutzlos ausgeliefert. Diese gelten hier aber bloß als die Folgeerscheinung der verfehlten Einwanderungs- und Asylpolitik der ›Alt-Parteien‹. Jedoch repräsentieren diese in der Vorstellung völkischer Nationalisten gerade jene mannhafte, wehrhafte Männlichkeit, die Höcke einfordert, und bekämpfen die als westlich-zersetzend angesehenen Einflüsse mit paramilitärischen und terroristischen Mitteln für ihr »Volk«. Insofern lässt sich erahnen, dass hinter der angeblichen Angst vor Islamisierung, die Angst steht, in der männlichen Binnenhierarchie schwach oder gar entmannt abzuschneiden. Hinzu kommt der gleichzeitige Neid und Hass auf ebenjene muslimischen Männer, da man sich gemäß westlich-zivilisatorischer Standards zügeln muss und eine mannhafte, wehrhafte Männlichkeit sowie Herrschaft und Unterwerfung von Frauen nicht enthemmt ausleben kann. Feindschaft gegen Frauen wird dann nur bei Muslimen identifiziert – man selbst könne gar nicht frauenfeindlich sein, da man als Teil des westlichen Kulturkreises und als deutscher Mann doch für eine natürliche Geschlechterordnung einstehe und damit die Traditionen des Abendlandes verteidige (vgl. Keil 2015a: 379). Somit ist ein Element der »Angst vor Islamisierung« eine Maskierung des Antifeminismus. Und so können sich dann in Folge der Kölner Silvesternacht männliche, wehrhafte, umher schwadronierende Männergruppen bilden, die denken, die wehrlosen, schwachen Frauen des Abendlandes gegen den Islam verteidigen und schützen zu müssen – doch wollen sie im Grunde Herr im eignen Haus bleiben.

Philipp Berg

*.lit

ADORNO, THEODOR W./HORKHEIMER, MAX (2006): *Dialektik der Aufklärung*. 16. Aufl. Frankfurt am Main.

CONNELL, ROBERT W. (2006): *Der gemachte Mann. Konstruktionen und Krise von Männlichkeit*, 3. Aufl. Wiesbaden.

KEIL, DANIEL (2015a): *Die Erweiterung des Resonanzraums. PEGIDA, die Aktualisierung des Völkischen und die Neuordnung des Konservatismus*, in: PROKLA 45 (3): 371-385.

KEIL, DANIEL (2015b): *Botschaften aus der Vorhölle. PEGIDA und die Wiederbelebung des Völkischen*, in: Freie Assoziation 18 (2): 66-73.

KING, VERA (2013): *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, 2. Aufl. Wiesbaden.

KRISTEVA, JULIA (2013): *Fremde sind wir uns selbst*. 13. Aufl. Frankfurt am Main.

LORENZER, ALFRED (1992): *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main.

POHL, ROLF (2004): *Feindbild Frau. Männliche Sexualität, Gewalt und die Abwehr des Weiblichen*, Hannover.

POHL, ROLF (2005): *Sexuelle Identitätskrise. Über Homosexualität, Homophobie und Weiblichkeitsabwehr bei männlichen Jugendlichen*, in: King, Vera / Flaake, Karin (Hg.): Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein. Frankfurt am Main: 249-264.

POHL, ROLF (2010): *Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie*, in: Stender, Wolfram / Follert, Guido / Özdogan, Mihri (Hg.): Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Wiesbaden: 41-68.

POSTONE, MOISHE (1982): *Die Logik des Antisemitismus*, in: Merkur, XXXVI. Heft 403-414: 13-25.

SALZBORN, SAMUEL (2011): *Antisemitismustheorien und Gender*, in: Birsl, Ursula (Hg.): Rechtsextremismus und Gender, Opladen & Farmington Hills.

SCHEUB, UTE (2010): *Heldendämmerung. Die Krise der Männer und warum sie auch für Frauen gefährlich ist. München.*

STENDER, WOLFRAM (2011): *Ideologische Syndrome. Zur Aktualität des sekundären Antisemitismus in Deutschland*, in: Brunner, Markus et al. (Hg.): Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus. Beiträge zur psychoanalytischen Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen. Gießen: 227-249.

VOLKOV, SHULAMIT (2000): *Antisemitismus als kultureller Code*. 2. Aufl. München.

*.notes

1 Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=nv33HLHWUUw Zugriff: 14.02.2016.

2 Aus Gründe des Umfangs kann hier weder in psychoanalytisches Denken und deren Begriffe eingeleitet werden, noch können deren Ansätze zu Antisemitismus und Antifeminismus ausführlich referiert werden. Insofern bleibt der Bezug darauf notwendigerweise holzschnittartig. Ausführlicher hierzu Pohl (2004, 2005, 2010) und Salzborn (2011).

GEGEN DEN ALLTÄGLICHEN RASSISMUS

- OSTEUROPAS RECHTE RÄNDER
- RASSE · KULTUR · MACHT
- ISLAMBILDER
- KRIEG! IM WESTEN NICHTS NEUES?
- IT'S ALL NATURAL
- ANTIZIGANISMUS IN EUROPA
- RASSISMUS IN DER KRISE
- CRITICAL WHITENESS
- 20 JAHRE NEUE ANTIRASSISTISCHE BEWEGUNG
- REPRESSIVE TOLERANZ
- LINKE DISKUSSIONSKULTUR
- FLÜCHTLINGSBEWEGUNGEN
- ALLES KLASSE HIER – »KLASSISMUS«

ANTIRASSISTISCHE ZEITSCHRIFT

ZAG

WWW.ZAG-BERLIN.DE

ZAG C/O NETZWERK SELBSTHILFE E.V. im Mehringhof, Gneisenaustraße 2a, 10961 Berlin

ABOS · EINZELHEFTE » ISSN: 2192-6719

Phase 2

Zeitschrift gegen die Realität

www.phase-zwei.org

Einzelpreis: 5€
Abonnement: 22€ für fünf Ausgaben

Abonnements können auf http://www.phase-zwei.org/abo/ abgeschlossen werden, dort finden sich auch die Abo-prämien, oder per Mail an: abo@phase-zwei.org

»... nur wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft und wir müssen wehrhaft werden.«

EUROPA, POSTNAZISMUS, REGRESSIVE KOLLEKTIVITÄT

Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation der Europäischen Union – ein Versuch

ERSTE ANNÄHERUNG

In der Anfrage zu diesem kleinen Versuch wurde die Frage formuliert, ob und wenn ja wie die postnazistische Konstellation nicht nur für Deutschland, sondern auch für den Kontext der Europäischen Union (EU) prägend sei. Ich beginne diesen Text, ohne selbst eine abgeschlossene Antwort auf diese Frage zu haben – als eine Art Selbstverständigung. Hierbei wird manches zugespitzt, manches springt wahrscheinlich etwas unvermittelt hin und her; deshalb ist dies als Vorbereitung einer umfassenderen Analyse zu begreifen.

Geht man davon aus, dass der Begriff des Postnazismus im Anschluss an Adornos Formulierung des Nachlebens des Nationalsozialismus in der Demokratie zum einen personelle Kontinuitäten, zum anderen aber auch das Fortdauern materieller Strukturen meint, so muss gerade die Materialität im strikten Sinne des historischen Materialismus als geronnene, verdichtete Form gesellschaftlicher Praxis, als über individuell wirksame Routinisierung institutioneller Praxis, unter dem Gesichtspunkt ihres Wandels und ihrer Kontinuität betrachtet werden. Im Prinzip müsste man wohl auch weiter in die Vergangenheit zurückgehen, um die spezifischen Traditionslinien, die eben auch das Entstehen des Nationalsozialismus begünstigt haben, ihr Verhältnis zum NS und dann auch ihr Fortdauern zu analysieren. Dies würde sich am Beispiel der Verhältnisse der herrschenden Klassenfraktionen zum Staat und der darin liegenden Normierung der Idee des Rechtsstaats lohnen, weil man daran wahrscheinlich sehen könnte, dass zum einen in Deutschland in der Entwicklung einer kohärenten modernen Staatlichkeit der Rechtsstaatsgedanke vor allem gegen das Widerstandrecht gesetzt wurde, und dass diese rechtstaatliche Normierung im Kaiserreich »bestimmender Teil des Herrschaftssystems des Obrigkeitsstaates, Mittel seiner Durchsetzung« (Hoffmann 2009: 282) war. Zentral in der Entwicklung dieser »deutschen Idee der Freiheit« (Leonard Krieger, zit.n.ebd.) war die spezifische Stellung der herrschenden Klassen zueinander; dass die bürgerlichen Klassen eben nicht gegen den Adel standen, sondern diese vielmehr im Bündnis mit Teilen des Kleinbürgertums gegen die sich entwickelnde Sozialdemokratie agierten. Ebenso wären dabei auch innerhalb des Bürgertums die spezifische Stellung des Bildungsbürgertums zum Staat in Deutschland herauszuarbeiten, da mit der Entwicklung des deutschen Staates sich auch, resultierend aus der vormaligen Kleinstaaterei, ein flächendeckendes Netz der Bürokratie entwickelte, das durch das Bildungsbürgertum besetzt wurde. Insofern entstand hier eine merkwürdige Stellung zum Besitzbürgertum, woraus vor allem die Vorstellung resultierte, der Staat sei identisch mit dem Allgemeinwohl. Dadurch wurde der Staat zum Hüter des Allgemeinwohls gegen den Egoismus usw., was als historisch spezifische Grundlage der dann im (völkischen) Antisemitismus radikalisierten dualistischen Wahrnehmung der Welt (Staat-Volksgemeinschaft-Allgemeinwohl vs. die »Zersetzer« dieser heiligen Trinität) analysiert werden müsste. Jene Normierung des Rechtsstaates als Hort des Allgemeinwohls der Volksgemeinschaft, als Bündnis der herrschenden Klassenfraktionen gegen das organisierte Proletariat und die Juden – im Nationalsozialismus im Führerprinzip dann radikalisiert – bildet damit so etwas wie den Kern der nach dem NS fortdauernden materiellen Strukturen. Führer-Mythos, Leistungsideologie und Antikommunismus waren in der direkten Nachkriegszeit in der formal demokratischen Gesellschaft mit der Kanzlerschaft Adenauers aktualisiert (vgl. ebd.: 520). Doch wie entwickelten sich diese Verhältnisse mit der Europäischen Gemeinschaft – insbesondere unter der Prämisse, dass die Entwicklung in Deutschland substantiell unterschiedlich zur westlichen Entwicklung (insbesondere Frankreichs) verlief.

Die spezifische Nachkriegskonstellation in Europa ist daher viel gebrochener und widersprüchlicher, so dass es erstmal nicht sinnvoll scheint, den auf die deutsche Situation gemünzten Begriff des Postnazismus selbst zu europäisieren auch wenn die Konstellation in Europa durch den NS insofern geprägt wurde, als die beginnende Blockkonfrontation und die Einbindung Deutschlands in das West-Bündnis zu Beginn noch unter der politischen Prämisse der Kontrolle Deutschlands standen (vgl. Abelshauser 2011: 232). Das Ruhrstatut, in welchem die Kontrolle über die Schwerindustrie festgeschrieben war, führte zu der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl 1951

und wurde 1952 durch die Montanunion abgelöst. Diese politischen Organe wurden schließlich »zum Herzstück der späteren Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und des europäischen Einigungsprozesses überhaupt« (Hoffmann 2009: 513). Gleichzeitig gestaltete sich der europäische Einigungsprozess allerdings solchermaßen, dass das politische Ziel der Sicherung des Friedens und der Einhegung (West) Deutschlands über die ökonomische Integration vollzogen wurde, wodurch die »wirtschaftstechnokratische [...] Integration [...], deren autoritäre Tradition im Dunkeln blieb«, dazu führte, dass sich die Europäische Gemeinschaft »apriori als Gemeinschaft ohne Erinnerung« (Stapelfeldt 1998: 43) konstituierten. Damit konnten in der erinnerungslosen Logik der ökonomischen Westintegration, in der Blockkonfrontation und, aufgrund der Teilung, der spezifischen Stellung Deutschlands darin, wiederum Führer-Mythos, Leistungsideologie und Antikommunismus des NS reproduziert werden. Insbesondere war die Grenze zur DDR mehr als nur eine Grenze zwischen zwei Staaten, sondern vielmehr die materielle Grundlage der Pflege des manichäischen Prinzips im Antikommunismus, die Grenze zwischen Gut und Böse (vgl. Brückner 1978: 24). Insofern trug damit die internationale Konstellation wie auch die ökonomische Integration dazu bei, die spezifischen Elemente des Postnazismus zu reproduzieren.

Jene Konstellation kam mit den globalen Umbrüchen 1990 an ein Ende. Mit den 2+4-Verträgen, der Wiedererlangung der vollen Souveränität sowie dem Anschluss der DDR an die BRD forcierte sich der Prozess der weitreichenden Redefinition nationaler Identität in Deutschland. Mit der neuen Stellung in Europa, nicht mehr als Bollwerk gegen den Kommunismus am Rand, sondern als machtvoller Akteur in der Mitte Europas, wurde das politische Anliegen der europäischen Einigung mehr und mehr durchdrungen von der ökonomischen (Ir)Rationalität des Binnenmarktes. Mit dem Vertrag von Maastricht 1992 begann auch eine neue Phase dieser Einigung, die in der Festschreibung der neoliberalen Struktur der EU im Lissaboner Vertrag 2007 kulminierte. Darin wurde eine Konstitution geschaffen, in der sich wiederum das postnazistische Element des Leistungsethos verallgemeinerte, was sich in der Emergenz eines flexiblen Konformismus zeigt, in dem jener quasi zu sich selbst kommt. Hierin wirken durchaus widersprüchliche Elemente: erstens die ordoliberale Tradition, die schon vor dem NS begann den Markt zu mythologisieren, in ihrer darin enthaltenen Vorstellung vom starken Staat allerdings durchaus abwich von denen der NS-Apologeten wie Carl Schmitt (vgl. Jorges 2010). Jene ordoliberale Tradition hat aber auch die Nachkriegszeit und die Vorstellung von sozialer Marktwirtschaft und Leistung stark geprägt. Zudem konvergierte die Aktualisierung der nationalen Identität in Deutschland mit dem europäischen Einigungsprozess. Die »Wiedergutwerdung der Deutschen« in der Vergangenheitspolitik findet hier ihren Platz: Neue Geschichtspolitik, das Aufnehmen von Auschwitz als Kern der Identität, als negative Folie, durchdringt auch die Europavorstellung – Europa als das Andere, als Menschenrechtsbastion. Diese Vorstellung ist zutiefst vermittelt mit der Verzeitlichung[1] gesellschaftlicher Prozesse, die in sich das Umschlagen in eine autoritäre politische Form tragen, die wiederum sehr an Carl Schmitts Version vom starken Staat erinnert. Kann man in der Vergangenheitspolitik in der Phase bis 2006 eine deutliche Veränderung feststellen, die eben in der genannten Vereinnahmung von Auschwitz in die Geschichte besteht, die gleichzeitig dazu dient, den NS und Auschwitz als völlig Anderes, als historisch exterritorialisiert zu konstruieren, mithin das Schweigen der Nachkriegszeit völlig transformiert, so hat sich gerade in der Verzeitlichung jedoch ein Moment gehalten, das Schweigen, Verdrängung und Leistung miteinander verknüpfte. Hannah Arendt stellte diesen Zusammenhang als erste fest: die »Geschäftigkeit« sei die »Hauptwaffe bei der Abwehr der Wirklichkeit geworden« (1950: 50f.). Lothar Baier sah in der Flucht vor der Vergangenheit in Arbeit in Verbindung mit der internationalen Konstellation, die verhinderte, dass Deutschland wieder territoriale Expansionspläne umsetzen konnte, den Grund für die Eroberung der Zeit (1990). Der Komplex aus Verzeitlichung und neuer Vergangenheitspolitik verdichtete sich, wenn auch nicht linear, in der Wettbewerbskonstitution der EU. Einerseits, da die Beschleunigung und Verzeitlichung der Mehrwertakkumulation als das Konstituens der EU gesetzt wurde, andererseits da sich damit einhergehend die deutsche Form der Vergangenheitspolitik in gewissen Maße – und auch hier nicht widerspruchslos – europäisierte. Das kann als eine vermittelte Verallgemeinerung zentraler Momente der postnazistischen Konstellation in einer deterritorialisierten Form begriffen werden. Gleichzeitig aber, u.a. da mit der De- auch eine Reterritorialisierung einhergeht und sich Politiken nicht ohne Veränderung verallgemeinern, entsteht eine neue Form, in der allerdings alte Elemente vermittelt rekonfiguiert werden. In diesem Konglomerat setzt sich zudem die Krise als permanent, da die ordo/neoliberale Wettbewerbskonstitution in den Selbstwiderspruch gerät, die politische Form solchermaßen ökonomisch durchdrungen zu haben, dass politisches Eingreifen in die Krise sich extrem erschwert hat, was zu einer zunehmenden Autoritarisierung führte.

POLITISCHE KRISE, DIE LOGIK DER IDENTITÄT UND REGRESSIVE KOLLEKTIVITÄT

»When there is no more room in hell, the dead will walk the earth.« (Peter, Dawn of the Dead)

»Von allen Seiten melden sich Nationen und Nationchen mit ihren Rechten auf Staatenbildung an. Vermoderte Leichen steigen aus hundertjährigen Gräbern, von neuem Lenzbetrieb erfüllt [...] – auf dem nationalistischen Blocksberg ist heute Walpurgisnacht.« (Rosa Luxemburg, Dawn of the Dead 1918)

Um meine These zu explizieren: Die Autoritarisierung bedeutet einen zentralen Widerspruch, der sich auf verschiedenen Ebenen auswirkt und der einen Umschlag von ökonomischer in politische Krise bedeutet – was wiederum den europaweit zu betrachtenden neuen völkischen Bewegungen zugrunde liegt. Der zentrale Widerspruch ist der, dass die Wettbewerbskonstitution sich selbst die politischen Regulationsmöglichkeiten nimmt und dass die Widersprüche in den Klassenfraktionen (und, vermittelt, den Ländern der EU) sich nicht mehr prozessierbar machen lassen, so dass der Ausweg in autoritäre Formen jene Widersprüche nur noch mehr verstärkt. Es ist eine Situation, in der – im Sinne Gramscis – das alte nicht stirbt und das neue nicht zur Welt kommen kann (vgl. GH: 354). Hierbei hat sich insbesondere in der Griechenlandkrise gezeigt, dass die neoliberale Ordnung nicht mehr hegemonial ist, sondern sich nur noch dominant und mit Zwang (hauptsächlich durch Deutschland ausgeübt) durchsetzen kann. Dies verknüpft sich mit weiteren Krisenerscheinungen: die historisch spezifische Verknüpfung von Demokratie und Kapitalismus löst sich in der Autoritarisierung langsam auf, in der Hegemoniekrise verliert die EU auch Legitimität, die politischen Institutionen sind so strukturiert, dass subalterne Interessen sowieso nur sehr gefiltert in die Verdichtungsprozesse einfließen, wobei gleichzeitig die politische Herrschaft über die Gesamtheit der gesellschaftlichen Form in eine Krise gerät (vgl. Poulantzas 1973: 72). Das drückt sich aus in einer »tiefen Krise der Parteienvertretung und der tiefen ideologischen Krise« (ebd.: 71), die ebenfalls zu beobachten ist. Indem sich die EU langsam in gewissem Sinne Schmittianisch entwickelt – Entscheidungen werden in Verordnungen jenseits der eigenen Legalität durchgesetzt (vgl. Oberndorfer 2012) – werden die Widersprüche nur weiter verschärft und zunehmend in Kämpfen auf der Straße ausgetragen. In diesen Kämpfen nun reartikuliert sich ein weiteres Moment der postnazistischen Konstellation: die Vorstellung, dass der Staat identisch mit dem Allgemeinwohl wäre, und zwar in der völkischen Vorstellung der Einheit des Volkswillens mit dem Staat. Insbesondere in den neurechten Parteien und Bewegungen kann man dies beobachten. Die sogenannte Flüchtlingskrise, die ja eher eine Rassismuskrise ist, wirkte dabei als Beschleuniger auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene der Parteien konnte man feststellen, dass die Situation dermaßen instabil ist, dass die Verschärfung des Asylrechts im Asylpaket I kein Kompromiss war, der die Debatte beendete, sondern direkt von den Parteien, die das selbst verabschiedet hatten, umgehend wieder in Frage gestellt wurde. Auf der Ebene der Straße wurde das dann so rezipiert, dass die Parteien nicht mehr das Volk vertreten würden, sondern als Handlanger der EU (und am Ende der USA) eine ›Umvolkung‹ vorbereiten würden. Gerade in der Frage des Umgangs mit den Geflüchteten haben es die neurechten völkischen Bewegungen grundlegend geschafft, die Kämpfe um die Bearbeitung der Krise in eine Logik hineinzuziehen, die ich die Logik der Identität nennen würde. Hier wurde es geschafft,

die tatsächlich autoritäre Struktur der EU in die völkisch-nationale und identitäre Formel zu übersetzen, dass die nationalen Gemeinschaften durch die transnationale Struktur der EU angegriffen und zersetzt werden würden. Die »Errungenschaft« dabei ist, dass dies diskursfähig wurde. Damit wurde es geschafft, die in politischen Autoritarismus gegossene ökonomische Irrationalität als Widerspruch zwischen ›dem Volk‹ und der ›EU-Diktatur‹ zu setzen, womit eben auch eine

emanzipatorische Bearbeitung der Krise unmöglich wird. Insbesondere, dass Teile der organisierten Linken die Auseinandersetzung in dieser Logik führen, bedeutet eine Verschärfung des Regressiven. Das ist deshalb besonders fatal, da in dieser Logik die doppelte Dialektik der Modernisierung im Neoliberalismus nicht mehr entschlüsselt werden kann. Diese besteht darin, in der Durchdringung der Gesellschaft alte Bindungen aufzulösen, von Familienbindungen bis hin zu territorialen Formen, und hierbei durchaus eine emanzipatorische Komponente hat, was sich gleichzeitig in dieser Form aber selbst dementiert und neue Freiheit in autoritärem Zwang auflöst. Darin wiederum sind Angriffe auf die Subalternen enthalten (Reallohnsenkung, Prekarisierung etc.), die, sobald sie in der Logik der Identität bearbeitet werden, genau denen den Boden bereiten, die für eine weitere Verschärfung dieser Angriffe stehen (der *AfD* und ähnlichen Parteien/Bewegungen).

Das antimoderne Moment des Nationalsozialismus ist mit seiner brutalen und gewaltförmigen Modernisierung einhergegangen – eine Verbindung die sich gegenwärtig genau in der Identitätslogik der rechten Bewegungen wiederholt, wenn auch in einer neuen Konstellation. Es kommt dabei zu etwas, das schon Gramsci beobachtet hatte, dass die »alten Intellektuellen und moralischen Führer der Gesellschaft spüren, wie ihnen der Boden unter den Füßen schwindet, sie merken, daß ihre ›Predigten‹ eben ›Predigten‹ geworden sind, das heißt realitätsfremde Dinge, bloße Form ohne Inhalt, Maske ohne Geist; von daher ihre Hoffnungslosigkeit und ihre reaktionären und konservativen Tendenzen: weil die besondere Form von Zivilisation, von Kultur, von Moralität, die sie repräsentiert haben, sich zersetzt, rufen sie den Tod aller Zivilisation aus, aller Kultur, aller Moralität, und verlangen repressive Maßnahmen vom Staat oder konstituieren sich als Widerstandsgruppe abseits vom wirklichen historischen Prozeß, derart die Dauer der Krise verlängernd, da der Untergang einer Lebens- und Denkweise nicht ohne Krise vor sich gehen kann« (GH: 870f.). Dieses Phänomen trifft man gegenwärtig in unzähligen konservativen Blogs, deren Texte nur so davon triefen, dass ihre heimelige traditionelle Zivilisation mit klaren Geschlechterrollen, mit starken Nationalstaaten, mit klaren Grenzen, mit klaren Rollen für ›die Fremden‹ usw. in der Krise solchermaßen ins Wanken geraten ist, dass Verbindungen von völkischen und konservativen Ideologemen entstehen, die in aller Regel auf eine gewaltsame Herstellung der halluzinierten Homogenität eines imaginierten Alten hinauslaufen. Hierbei entwickelt sich das identitäre Projekt Europa der neurechten völkischen Bewegungen als vermeintliche Kontrastfolie zur bestehenden EU. Das ›Europa der Vaterländer‹, das völkische Konzept homogener Nationen, in deren politischer Organisation der Volkswille sich unmittelbar in einem autoritären Staat sich ausdrückt, liegt im Zentrum dessen; außerdem entwickelt sich in dieser völkischen Internationale eine europaweite Zusammenarbeit, die als Wiederkehr des Verdrängten aus der deutsch-europäischen Geschichtspolitik begriffen werden kann: als Traditionslinie der Kollaboration, die damals so etwas wie eine europäische Einheit im Antisemitismus konstituierte. Die EU hat sich zwar selbst als das Andere des Nationalsozialismus begriffen, aber in der spezifischen Form der Erinnerung ist das Fortbestehen dieser untergründigen europäischen Dimension der Vernichtungspolitik beschlossen, die nun wieder auftaucht als rechtes, völkisches Projekt Europa.

UND NUN? AUSWEGE AUS DER LOGIK DER IDENTITÄT

Eine emanzipatorische Linke steht nun vor dem Problem, weder die EU verteidigen, noch in der Logik der Identität kämpfen zu können. Vielmehr muss das rechte Projekt Europa in seiner Verbindung zur EU und zur politischen Krise analysiert und kritisiert werden. Sich in den notwendig zu führenden Kämpfen in die Logik der Identität zu begeben, was sich auf linker Seite vor allem in souveränistischen Konzepten äußert, die eine Dichotomie zwischen globalem Kapital und souveränen Nationen aufmachen (so z. B. Wehr 2016), heißt, sich selbst der Mittel zur Kritik zu berauben und die Entwicklung regressiver Kollektivität zu befeuern. Die gegenwärtigen Niederlagen der Linken haben nicht zuletzt gezeigt, dass der Rückzug in einen nationalen Raum keine Option für eine zukunftsöffnende emanzipatorische Politik ist. Die schwierige Aufgabe besteht darin, neue Wege zu suchen, die zur Negation der autoritären und irrationalen Verhältnisse sowie der darin enthaltenen Krisenverlängerung durch völkische Gewalt führen könnten. Hierfür wäre aber eine Analyse der Krise der EU jenseits identitätslogischer Vorstellungen der erste Schritt.

Daniel Keil

*.lit

ABELSHAUSER, WERNER (2011): *Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Von 1945 bis zur Gegenwart*, Bonn.

ARENDT, HANNAH (1950): *Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes*, in: ders. (1986): Zur Zeit. Politische Essays. Berlin.

BAIER, LOTHAR (1990): *Volk ohne Zeit. Essay über das eilige Vaterland.* Berlin.

BRÜCKNER, PETER (1978): *Versuch, uns und anderen die Bundesrepublik zu erklären.* Berlin.

GRAMSCI, ANTONIO (1991ff.): *Gefängnishefte.* Hamburg.

HOFFMANN, JÜRGEN (2009): *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Politische Soziologie der europäischen und der deutschen Geschichte*, Münster.

JOERGES, CHRISTIAN (2010): *Europa nach dem Ordoliberalismus: Eine Philippika*, in: Kritische Justiz 4: 394-406.

LUXEMBURG, ROSA (2000): *Fragment über Krieg, nationale Frage und Revolution*, in: dies.: Gesammelte Werke Bd.4. Berlin: 366-373.

MARX, KARL (1857): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomi*, in: MEW 42.

OBERNDORFER, LUKAS (2012): *Die Renaissance des autoritären Liberalismus? Carl Schmitt und der deutsche Neoliberalismus vor dem Hintergrund des Eintritts der ›Massen‹ in die europäische Politik*, in: Prokla 42 (3): 413-431.

POULANTZAS, NICOS (1973): *Faschismus und Diktatur. Die Kommunistische Internationale und der Faschismus*, München.

STAPELFELDT, GERHARD (1998): *Die Europäische Union – Integration und Desintegration. Kritik der ökonomischen Rationalität*, 3.Bd. Hamburg.

WEHR, ANDREAS (2016): *No border – No Nation? Die Linken und die Nation*, Vortrag von Andreas Wehr im Marx-Engels-Zentrum Berlin am 15.01.2016, online unter: http://www.andreas-wehr.eu/no-border-no-nation-die-linken-und-die-nation.html.

*.notes

1 Unter Verzeitlichung ist zu verstehen, dass sich das gesellschaftliche Raum-Zeit-Verhältnis zugunsten der Zeit verschiebt. Der Gedanke geht auf Marx zurück, der davon sprach, dass Beschleunigung in Kommunikation und Handel zu einer »Vernichtung des Raums durch die Zeit« (MEW 42: 430) führt. Die kritische Geographie hat das aufgegriffen und die »time-space-compression« (David Harvey) untersucht. Hieraus ergibt sich nicht ein vollkommen deterritorialisierter Kapitalismus, aber eine neue Raum-Zeit-Konfiguration, deren Kernelement die Verzeitlichung von gesellschaftlichen Prozessen ist.

ZUR KRISIS DER KATEGORIE ›FRAUEN‹

I'm not a girl
I'm a hatchet
I'm not a hole
I'm a whole mountain
I'm not a fool
I'm a survivor
I'm not a pearl
I'm the Atlantic Ocean
I'm not a good lay
I'm straight razor
look at me as if you had
never seen a women
before
I have red, red hands and
much bitterness

(Judy Grahn, 1971)

Sich gegen weibliche Rollenerwartungen und Zuschreibungen zur Wehr zu setzen, war seit jeher ein Anliegen der Frauenbewegungen. In verschiedenen historischen Stadien forderten Frauen Zugang zu Bildung und Studium, setzten Wahlrechte durch, reklamierten körperliche und sexuelle Selbstbestimmung und prangerten Gewalt gegen Frauen an. Die Frauenbewegungen haben dafür gekämpft, dass Frauen ein selbstbestimmtes Leben führen können, in einer Gesellschaft, die keine Geschlechterhierarchien mehr kennt. Aber dieser gemeinsame Bezugsrahmen bedeutet noch lange nicht, eine einheitliche Position zu haben. Die zahlreichen Spaltungen innerhalb der Bewegungen zeugen im Gegenteil von großer Uneinigkeit und verweisen darauf, dass ein gemeinsamer Bezugspunkt auf ›die Frauen‹ nicht automatisch zu einer gemeinsamen politischen Position und Strategie führt. Mehr noch, die zentrale Referenzkategorie selbst ist umstritten.

FRAU(EN) IN BEWEGUNG

Die Widersprüche in Bezug auf ein Kollektivsubjekt Frau waren seit jeher integraler Bestandteil der Bewegung selbst. Dass das universalistische Versprechen von ›Global Sisterhood‹ nicht so einfach einzulösen ist, zeigen z. B. die Kritiken an der akademischen Frauenbewegung der 68er: zu oft waren ›die Frauen‹ weiß, akademisch, heterosexuell, aus der Mittelschicht und hegten rassistische Ressentiments. Sich gegen die Unterdrückung von Frauen einzusetzen, impliziert nicht, selbst nicht auch andere Formen der Diskriminierung und Herrschaft zu reproduzieren. Im primär in den USA aufkommenden *Black Feminism* thematisierten Schwarze Frauen ihre Ausblendung und Unsichtbarkeit in der weißen Frauenbewegung. So schrieb das *Combahee River Collective* (1977) eine Gruppe schwarzer, lesbischer Frauen:

»As Black feminists we are made constantly and painfully aware of how little effort white women have made to understand and combat their racism, which requires among other things that they have a more than superficial comprehension of race, color, and Black history and culture. Eliminating racism in the white women‹s movement is by definition work for white women to do, but we will continue to speak to and demand accountability on this issue.«

Sie hinterfragten damit den Charakter der Kategorie ›Frauen‹ und zeigten an den Ausblendungen dieser Kategorie, dass die damals vorherrschende Frauenbewegung ihren universalistischen Anspruch nicht einhielt.

Dieser Gestus wiederholt sich in der *Neuen Frauenbewegung* ab den späten 1960er Jahren von mehreren Seiten. Die Spannungslinien verliefen in verschiedenen Ländern an verschiedenen Stellen, weshalb die folgenden Ausführungen nur exemplarisch zu verstehen sind. Neben Kritik von Schwarzen Frauen an der colorblindness der Bewegung, wurden auch Stimmen laut, welche die verstärkte Thematisierung von sexueller Orientierung und nicht-heterosexuellem Begehren einforderten. Lesbische Frauen seien anders von patriarchalen Strukturen affiziert, weil sie sich qua lesbischer Existenz einer gesellschaftlichen Norm des männlichen Begehrens entziehen. Zudem hatten sie auch in der *Gay Liberation* Bewegung als Frauen einen schweren Stand, da sexistische Stereotype nur unzureichend reflektiert wurden.

Einige Gruppen zogen aus den Differenzen innerhalb der feministischen Bewegung den Schluss, dass unterschiedliche Erkenntnisstandpunkte und Identitäten einer gemeinsamen politischen Agenda im Weg ständen. Lesbische Gruppen wie die *Furies* schworen dem öffentlichen Aktivismus ganz ab und suchten die erhoffte Emanzipation im privaten Eskapismus. Dieser Weg des lesbische Separatismus steht symptomatisch für ein Auseinanderdriften der *Neuen Frauenbewegung*, die sich ab den späten 1970er / Anfang der 1980er Jahre aufgrund diametraler Positionen um den Status von Sexualität und Begehren überworfen hat und in den ›feminist sex wars‹[1] gipfelte.

Aber nicht alle Gruppen wählten diesen Weg des Rückzugs. Auch im *Combahee River Collective* organisierten sich Frauen anhand von geteilter Identitäten, sie beharrten aber auf der Notwendigkeit der Bildung von Allianzen – sowohl mit der weißen, akademischen Frauenbewegung, als auch mit der männlich-dominierten *Black Liberation* Bewegung. Aus der Erkenntnis, dass Herrschaftsverhältnisse verwoben sind, wurde gefolgert, dass eine wirkliche Befreiung nur stattfinden kann, wenn auch die anderen Herrschaftsverhältnisse überwunden werden.

> *»We realize that the liberation of all oppressed peoples necessitates the destruction of the political-economic systems of capitalism and imperialism as well as patriarchy.« (Combahee River Collective 1977)*

Während die identitätspolitischen Kritikmomente des lesbischen Separatismus bei der mangelnden Repräsentation der eigenen spezifischen Positionierung als Frau liegt, bezieht sich der Konflikt beim *Combahee River Collective* weniger auf die Exklusivität des Referenzsubjekts, sondern auf die grundsätzlichen Möglichkeit einer Befreiung der Frau innerhalb bestehender ökonomischer Verhältnisse.

An dieser Frage nach dem Verhältnis von Frauenunterdrückung und kapitalistischer Herrschaft hatte sich bereits die frühe Frauenbewegung gegen Ende des 19. / Anfang des 20.Jhd. überworfen. Der bürgerliche Flügel der Frauenbewegung hatte eine weibliche Emanzipation innerhalb des Bestehenden vor Augen und zielte vor allem auf eine Erweiterung der Einflusssphäre für Frauen über rechtliche und bildungspolitische Zugeständnisse. Dem gegenüber forderte die sozialistische Frauenbewegung eine darüber hinausgehende Emanzipation – proletarische und Arbeiterklasse-Frauen hätten wenig von mehr Zugang zu Bildung und dem Wahlrecht, lässt dies doch ihre ökonomische Stellung unangetastet. Ein rechtlicher Wandel bleibe notwendigerweise unvollständig und könne sich nie gänzlich verwirklichen, wenn die materiellen Bedingungen der Frauen sich nicht auch radikal veränderten. Clara Zetkin, eine der bekanntesten Vertreterinnen der frühen deutschen sozialistischen Frauenbewegung, schreibt:

> *»Emanzipation der Frau heißt die vollständige Veränderung ihrer sozialen Stellung von Grund aus, eine Revolution ihrer Rolle im Wirtschaftsleben. […] Wir erwarten unsere volle Emanzipation weder von der Zulassung der Frau zu dem, was man freie Gewerbe nennt, und von einem dem männlichen gleichen Unterricht – obgleich die Forderung dieser beiden Rechte nur natürlich und gerecht ist – noch von der Gewährung politischer Rechte. Die Länder, in denen das angeblich allgemeine, freie und direkte Wahlrecht existiert, zeigen uns, wie gering der wirkliche Wert desselben ist. Das Stimmrecht ohne ökonomische Freiheit ist nicht mehr und nicht weniger als ein Wechsel, der keinen Kurs hat.« (Zetkin 1957 [1890])*

Der Konflikt zwischen bürgerlicher und sozialistischer Frauenbewegung wurde nicht argumentativ entschieden, sondern die historischen Ereignisse ließen die Sozialistinnen verstummen. Mit dem ersten Weltkrieg wurde die sozialistische Frauenbewegung marginalisiert. Im faschistischen Deutschland des Nationalsozialismus wurden vorherige rechtliche Errungenschaften wieder zurückgenommen, Frauen auf ihren Platz als Hausfrau und Mutter verwiesen, die Frauenbewegung aufgelöst oder national integriert und Sozialistinnen verfolgt.

Dieser schematische Abriss einiger der Konflikte innerhalb der Frauenbewegungen sollte aufzeigen, dass der politische Begriff der ›Frauen‹ historisch umkämpft war, die Diskrepanzen aber an anderen Linien verlief. Die Identität zum Ausgangspunkt neh-

menden Gruppen der *Neuen Frauenbewegung* kritisierten den Ausschluss und die mangelnde Repräsentation bestimmter Frauen, während sich die sozialistische Frauenbewegung um Identität wenig kümmerte. Für sie waren die Frauen gleichzusetzen mit den proletarischen Frauen, die ökonomisch und kulturell am meisten deklassiert und marginalisiert, in ihrer Unterdrückung für die Unterdrückung aller stehen.

DAS ENDE DER KATEGORIEN

Das in der Bewegung aufgeworfene Problem der Unabschließbarkeit und der mangelnden Inklusivität der Kategorie ›Frau‹ spiegelt sich in der seit den 1970er Jahren zunehmend akademisch institutionalisierten feministischen Theorie als theoretische Reflexion des praktischen Problems wieder: Einerseits ist ein Bezug auf etwas Gemeinsames nötig, um eine kollektive Betroffenheit formulieren zu können, andererseits scheint dies immer eine Schließung der Gruppe ›Frauen‹ zu beinhalten, die nie umfänglich inklusiv sein kann. Diese Spannung zwischen Differenz und Universalisierung wurde zu einem der zentralen Aspekte der feministischen Debatten.

> *»Die strukturelle Aporie besteht in der Unverzichtbarkeit und gleichzeitigen Unmöglichkeit einer fundierten Bezugnahme auf ein epistemisches und politisches Referenzsubjekt. Feministische Theorie, wenn sie die Geltungsgründe ihrer Kritik als feministisch ausweisen will, kann auf diese Referenz nicht ganz verzichten.« (Knapp 2003: 243; Herv.i.O.)*

Wie aber umgehen mit der Aporie, kein homogenes Kollektivsubjekt der ›Frauen‹ annehmen zu können, zugleich aber davon ausgehen zu müssen, dass es etwas Gemeinsames gibt, um Ungleichheit und Diskriminierung von Frauen als Frauen verhandelbar zu machen?

Die poststrukturalistische feministische Diskussion im Anschluss an Judith Butler hat die unmögliche Repräsentation aller Frauen zur symptomatischen Prämisse für die Unabschließbarkeit jeglicher Kategorisierung erhoben. Der kritische Impetus von Butlers Dekonstruktion lag darin zu zeigen, dass identitätspolitische Ansätze fehlschlagen müssen, weil sie weiterhin dem Phantasma anhängen, dass sich mit einer adäquaten Repräsentation auch die Machtverhältnisse verschieben würden. Butler hingegen zeigt, dass damit das ursprüngliche Moment der Kategorisierung und Hierarchisierung unangetastet bleibt. Die Rezeption beschränkt sich vor allem auf das Paradigma des Konstruktionscharakters von Geschlecht aus dem dann abgeleitet wurde, dass geschlechtliche Zuordnung eben auch anders verlaufen könne. Die Unabschließbarkeit wurde zur emanzipatorischen Prämisse erhoben (s. Artikel von Andrea Trumann).
Einen ähnlichen Wandel hat auch die Intersektionalitätsdebatte vollzogen. Ausgangspunkt bildet auch hier die Feststellung, dass ›Frau‹ – entgegen des selbst gesetzten universellen Anspruches – immer bereits für eine bestimmte Frau steht: weiß, heterosexuell, ohne Migrationshintergrund, cis, bürgerlich. Die Unausgesprochenheit dieser Norm wurde kritisiert und versucht, der Diversität weiblicher Diskriminierung und Erfahrung Rechnung zu tragen, indem die Kategorie ›Frau‹ erweitert wurde. Die Crux liegt darin, dass die Achsen aber nicht lediglich additiv aufeinander wirken, sondern miteinander verschränkt sind. Eine Schwarze, lesbische Frau wird nicht nur als PoC, als Frau oder als Lesbe diskriminiert, sondern spezifisch als Schwarze Frau, oder als Lesbe of Color. Diese Erkenntnis war v. a. im Zuge von Antidiskriminierungsmaßnahmen notwendig, um die spezifische Positionierung von Frauen miteinzubeziehen, die nicht nur entlang der Achse Geschlecht diskriminiert werden. Auch als politische Organisationsform ist es wichtig, die individuelle Erfahrung und Identität als epistemischen Standpunkt ernst zu nehmen, denn aus der Erfahrung, mit der eigenen Unterdrückung nicht allein zu sein, kann eine Form der kollektiven Selbstermächtigung entwickelt werden, die politische Handlungsfähigkeit ermöglicht. Der problematische Wandel vollzog sich, als das Intersektionalitätsparadigma nicht mehr als Mittel zur konkreten Beschreibung von Diskriminierung und Positionierung herangezogen, sondern in eine gesellschaftstheoretische Makrotheorie übersetzt wurde. Problematisch deshalb, weil der kritische Anspruch, Überschneidung von Diskriminierungsachsen theoretisch aufzuarbeiten, einem vorauseilenden Gestus in der feministischen Theorie gewichen ist. Wenn auch hier die Unabschließbarkeit, als potentiell unendliche Aufzählung, als neue Prämisse gesetzt wird, verschiebt sich der Fokus von der Erklärung und Sichtbarmachung der spezifischen Unterdrückung von mehrfachdiskriminierten Frauen hin zu einer abstrakten Feststellung des Zusammenwirkens vieler diskriminierender Strukturen – ohne diese konkret benennen zu können.

Beiden theoretischen Zugängen ist damit gemein, dass sie einen Ebenenwechsel vollziehen, an dem ihre radikalen Prämissen der Unabschließbarkeit der Referenz ›Frau‹ an Potential verlieren. Was auf der Mikroebene zentriert um die Kategorie Identität noch ganz gut funktioniert, wird als Strukturkategorie problematisch. Wird im poststrukturalistischen Theorem die ›Frau‹ auf diskursive Machteffekte reduziert, löst sich zumindest theoretisch die Schwierigkeit der Exklusivität – kann das Zur-Frau-Werden doch unendlich divers verlaufen. Das Emanzipationsversprechen wird in der Pluralisierung geschlechtlicher Identifikationsmöglichkeiten verortet.

Wird die Pluralität individueller Erfahrungen zur ontologischen Prämisse der Pluralität von Herrschaftsstrukturen erhoben, entledigt sich Gesellschaftstheorie nicht nur ihrer Aussagekraft, sondern auch ihrer Kritikmöglichkeit:

»Der Denkfehler besteht darin, vor lauter Differenz-Bäumen den Wald der Strukturen nicht richtig zu sehen. Verhängnisvoll ist das, insofern als die Resignation vor der Erkennbarkeit der Zustände aufgrund der unendlichen Fülle von Differenzen der Aufrechterhaltung der herrschenden Verhältnisse Vorschub leisten kann.« (Klinger 2012: 5f.)

Wird die Logik der identitätspolitischen Ansätze beibehalten und auf die Makroebene übertragen, würde das heißen, dass die Kategorien und Herrschaftsverhältnisse unendlich erweiterbar wären. Damit wird gerade nicht mehr greifbar, welche Strukturen für unsere aktuelle Gesellschaftsformation bestimmend sind. Wenn Gesellschaftstheorie sich nicht mit der Floskel von ›Jede_r hat eine Identität und ist entlang jeder Achsen unterschiedlich positioniert‹ begnügt,

sondern die Strukturen gesellschaftlicher Hierarchisierung und Unterdrückung erklären möchte, muss ein Ebenenwechsel vollzogen werden. Zwar kann gerade die individuelle Erfahrung von Machtlosigkeit, von Unterdrückung und Diskriminierung Motivation für Widerstand sein und den Ausgangspunkt einer umfassenderen Theoriearbeit bilden. Aber um kollektive Herrschaftsstrukturen aufzuzeigen, muss das Terrain der Identität verlassen werden – singuläre, individuelle Erfahrung oder ein Gefühl verweisen nicht notwendig auf ein gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis und können deshalb auch nicht das alleinige Kriterium einer Herrschaftskritik sein. Vielmehr müsste hierzu die Problemstellung von einer immer adäquateren Beschreibung von Diskriminierung oder geschlechtlichen Identifikationsmöglichkeiten verschoben werden hin zu der Analyse von Herrschaftsverhältnissen, die dazu führen, dass Menschen unterschiedlich vergesellschaftet werden.

Der unterschiedliche Zugang lässt sich an dem am wenigsten ausformulierten Teil der intersektionalen Triade von race, class, gender – der Klasse – verdeutlichen. Sie ist in der heutigen neoliberalen kapitalistischen Konfiguration nur selten ein Merkmal, das einen Teil der Identität ausmacht. Für die meisten Menschen spielt ›Klasse‹ keine Rolle in der Selbstbeschreibung, sie würden sich zwar als arm oder Teil der Mittelschicht beschreiben, die wenigsten (wenn nicht politisch organisiert) sehen sich aber als proletarisch oder Teil der Arbeiterklasse an.

> *»[C]lass is not part of the common sense understanding of the world and remains conspicuously absent from the vocabulary of politicians and most mass media pundits. This is why, despite the U.S. history of labor struggles, today people are more likely to understand their social and economic grievances in gender, racial and ethnic terms, rather than in class terms, despite the fact that class is an ineradicable dimension of everybody‹s lives.«* *(Gimenez 2001)*

Aus der faktischen Abwesenheit eines Klassenbewusstseins kann aber gerade nicht geschlossen werden, dass der Klassenantagonismus für die gesellschaftliche Konfiguration keine Rolle mehr spielt. Hier zeigt sich, dass Identität bzw. Konzepte des Alltagsverstandes oft keine adäquaten Kategorien sind. Zwar kommt die Klasse mittlerweile als ›Klassismus‹ wieder in die feministische Debatte zurück, dies aber wiederum nur in identitätspolitischer Form. Klassismus beschreibt die Abwertung von Menschen aufgrund eines Habitus der Unterschicht, den falschen Klamotten, sprachlichen Merkmalen etc. und ist bestimmt Teil der Erfahrungswelt vieler Menschen. Nur ist die Ausgrenzung, die Menschen erfahren, weil sie arm sind, angesichts des ›eigentlichen‹ Problems sekundär. So sollte es ja nicht darum gehen, die Unterschicht mit ihren habituellen Besonderheiten anzuerkennen und nicht mehr zu diskriminieren, sondern Armut abzuschaffen. Und damit ist man nicht bei Identitätskategorien des Klassismus, sondern bei Klasse, einem Begriff mit dem ein gesellschaftliches Verhältnis sichtbar wird, das unabhängig vom Willen und der Identifikation der Individuen existiert.[2]

Und damit kommen wir auch wieder auf die beiden weiteren Kategorien der Triade zurück. Wenn man gender und race in Begriffen der Identität fasst, lässt sich damit Diskriminierung beschreiben. Dies war und ist wichtig im Kontext von (meist staatlicher)

Anti-Diskriminierungspolitik, die darauf abzielt, einen formellen Gleichheitsgrundsatz einzuhalten und zu verhindern, dass Menschen z. B. am Arbeitsplatz »aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« (AGG, §1) diskriminiert und ungleich behandelt werden. Diesen formellen Gleichheitsgrundsatz gilt es zweifelsohne als Fortschritt zu verteidigen. Weil daraus aber noch keine materielle Gleichheit und gerechte Ressourcenverteilung folgt, kann dabei nicht stehen geblieben werden. Um ein System analytisch in den Blick zu bekommen, dessen Voraussetzung die strukturelle Verunmöglichung sozialer Gleichheit ist, muss über die Benennung des Effektes – Diskriminierung – hinausgegangen werden, um die Bedingung fassen zu können, die in letzter Konsequenz zu Diskriminierung führen.

Um dies leisten zu können, werden Begriffe benötigt, mit denen sich gruppenbezogene, strukturelle Ungleichheiten erfassen lassen. Die Referenz auf Frauen ist notwendig, um Geschlechterverhältnisse in einer Gesellschaft fassen zu können, die fernab des Gleichheitsversprechens und des ›gender mainstreamings‹ ungeachtet weiter existieren. ›Frau‹ ist damit für die feministische Gesellschaftstheorie weder ewig-weiblicher Wesenskern oder essentialistischer Geschlechtscharakter, noch wird damit nahegelegt, dass es nur zwei Geschlechter geben sollte – sie hat keinen ethisch-normativen Anspruch. Die Kategorie fungiert als Marker, als Benennung eines Herrschaftsverhältnisses in der aktuellen gesellschaftlichen Formation, der die Grenzen des liberalen Gleichheitsversprechens aufzeigt.

Prägnant kann dieses Vorgehen an der Verwobenheit von Geschlechterverhältnissen in der kapitalistischen Produktionsweise aufgezeigt werden. Trotz formal-rechtlicher Gleichheit aller Bürger_innen und Marktteilnehmer_innen in westlichen Demokratien, ist die spätkapitalistische Konfiguration von Geschlechterungleichheit durchzogen. Empirisch zeigt sich diese Schieflage an der bestehenden geschlechtlichen Differenzierung des Arbeitsmarktes: wenig Frauen in Führungspositionen, viele im Niedriglohnsektor und in Teilzeitbeschäftigung, der altbekannte ›gender pay gap‹. Hinzu kommt, dass Frauen innerhalb der Familie trotz Berufstätigkeit den Großteil der Haus- und Sorgearbeit erledigen.

In den letzten Jahrzehnten hat zwar eine Veränderung der Arbeitswelt und der Familienbeziehungen stattgefunden – auch zugunsten von mehr Rechten und Freiheiten für Frauen. Förder- und Gleichstellungsmaßnahmen gehören mittlerweile zum bundesdeutschen politischen Programm des ›Staatsfeminismus‹, trotzdem scheint die Befreiung der Geschlechter darin nicht ganz aufzugehen. Materiellen Schieflagen der Geschlechterverhältnisse erweisen sich immer noch als erstaunlich stabil. Dies könnte darauf verweisen, dass dem geschlechtlichen Bias nicht mit staatlicher Umverteilungspolitik beizukommen ist, weil er tiefer in die polit-ökonomische Struktur der Gesellschaft eingeschrieben ist. Der Wohlfahrtsstaat zeigt hier entgegen seiner vordergründigen Geschlechtsneutralität eine Mitverantwortlichkeit für die Aufrechterhaltung dieser Strukturen. Hinter der staatlich abgesicherten Ehe, scheinbarer Ort der romantischen Liebe, verbirgt sich eben auch eine rechtlich verbürgte Gemeinschaft, die auf geschlechtlichen Asymmetrien baut. Zum einen wurden dem Mann mehr Rechte zuerkannte – man denke an die Straffreiheit ehelicher Vergewaltigungen bis 1997 in der BRD oder die Regelung, dass Frauen bis 1958 die Erlaubnis ihres Ehegatten benötigten, um einer Lohnarbeit nachzugehen. Zum anderen ist die Gleichheit der Vertragsteilnehmer_innen trügerisch – wird in einer Ehe aufgrund der schlechteren materiellen Stellung von Frauen eben oft auch finanzielle Absicherung gegen persönliche Abhängigkeit, ökonomische Sicherheit gegen Unterordnung getauscht (vgl. Wilde 1997).

Die fordistische Hausfrau, abhängig von der Gunst des lohnarbeitenden Ehemanns ist das Symbol für die Einschreibung von Geschlechterverhältnissen in einer kapitalistischen Produktionsweise, für die der Staat sowohl den rechtlichen Überbau bereitstellt, als auch den Zugang zu Ressourcen regelt. Aber auch wenn dieses Modell als Ideal überkommen ist, setzt sich die familiäre materielle Schlechterstellung von Frauen fort. Die grundlegende Struktur – die Teilung von privat-öffentlich, von Reproduktionsarbeit und produktiver Arbeit als unausgesprochene Voraussetzung kapitalistischer Verwertung – bleibt intakt. Die Entwertung von Frauenarbeit, nicht nur als unbezahlte Haus- und Sorgearbeit, sondern von weiblich konnotierten Tätigkeiten, selbst wenn als Lohnarbeit geleistet, erweist sich als beständig.

Dieser Abriss soll beispielhaft den Fortbestand von Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus verdeutlichen und aufzeigen, dass es nicht lediglich kulturelle Rollenerwartungen und -muster sind, die für die Aufrechterhaltung geschlechtlicher Asymmetrie sorgen, sondern dass der Geschlechterantagonismus materiell in der (staats-)kapitalistischen Konfiguration verankert ist und damit eine Frauenbefreiung innerhalb der kapitalistischen Konfiguration unwahrscheinlich erscheint.

Identitätspolitische Ansätze können gerade nicht die Wurzeln der materiellen Schlechterstellung von Frauen greifen, weil ihre Analyse erst bei den individuellen Effekten, die aus dem Geschlechterantagonismus folgen, ansetzt. Oder sie verlieren sich in den unabgeschlossenen Aufzählungen, im obligatorischen etc. der Anti-Diskriminierungspolitik und verlagern das Kritikmoment auf die Eindämmung des bereits angerichteten Schadens. Eine Frauenbewegung und feministische Theorie, die sich dem Ziel verpflichtet sieht, die materiellen Ursachen des Geschlechterantagonismus zu bekämpfen, muss in der Lage sein, diese benennen zu können. Was mit einer identitätspolitischen Perspektive zu haben sein wird, ist eine Pluralisierung und Diversifizierung, aber die Frau im Dax-Vorstand ist nicht im Stande, das Gleichheitsversprechen für die Arbeiterfrau mit einzulösen, geschweige denn, die Geschlechterverhältnisse in ihrer antagonistischen

Grundstruktur abzuschaffen. Um das feministische Anliegen – den Kampf gegen die alltägliche Diskriminierung, Abwertung und Gewalt gegen Frauen – in eine gesellschaftskritische Analyse zu übersetzen, braucht es die Benennung von Strukturen und deren Funktionslogik. Feministische Theorie kann nicht ohne Kategorien auskommen – diese mögen nicht allumfassend inklusiv sein, können aber so angelegt sein, dass sie offen für Kritik bleiben – als ein feministisches Projekt im Werden.

Carina Klugbauer

*.lit

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1977): *Combahee River Collective Statement*, online unter: http://circuitous.org/scraps/combahee.html.

FERGUSON, ANN (1984): *»Sex War: The Debate between Radical and Libertarian Feminists«*, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society, Bd. 10, Nr. 1: 106-112.

GIMENEZ, MARTHA (2001): *Marxism and Class, Gender and Race. Rethinking the Trilogy*, in: Race, Gender & Class 8 (2): 23-33, online unter: http://www.colorado.edu/Sociology/gimenez/work/cgr.html.

GRAHN, JUDY (1971): *Edward the Dyke and other poems*. Oakland.

KLINGER, CORNELIA (2012): *Für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte*, in: Portal Intersektionalität, online unter: http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/schluesseltexte/klinger/.

KNAPP, GUDRUN-AXELI (2003): *»Aporie als Grundlage. Zum Produktionscharakter der feministischen Diskurskonstellation«*, in: Gesellschaftstheorie und feministische Kritik, hrsg. v. Knapp, Gudrun-Axeli. Münster: 240-265.

SOILAND, TOVE (2008): *Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*, in: Querelles-net. Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung 26.

WILDE, GABRIELE (1997): *Staatsbürgerstatus und die Privatheit der Frauen. Zum partizipatorischen Demokratiemodell von Carol Pateman*, in: Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis, hrsg. v. Kerchner, Brigitte/Wilde, Gabriele. Opladen: 69-106.

*.notes

1 Die feminist sex wars oder feminist porn wars markieren die zunehmende Zersplitterung der Neuen Frauenbewegung. Die Debatte um Sexualität, sexuelle Orientierung und Sexualmoral entspann sich grob um zwei Positionen: die anti-pornographie Feministinnen (auch als radikale Feministinnen bezeichnet) argumentierten, Sexualität sei in der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer Form von (männlicher) Gewalt durchzogen und bestimmte sexuelle Praktiken wie auch Pornographie seien inhärent frauenverachtend. Die sex-positive Position (manchmal als libertäre Position bezeichnet) betonte das Recht von Frauen auf sexuelle Befriedigung, Lust und die befreienden Aspekte aller einvernehmlichen sexuellen Handlungen. Verbote und rechtliche Regelungen, sowie die vorgetragene Sexualmoral kämen einer weiteren Bevormundung von Frauen gleich. (vgl. Ferguson 1984)

2 Siehe dazu z. B. Soiland: »Es war nicht seine [Marx‹, C.K.] Frage, ob es Klassen gibt oder nicht, ob sie natürlich sind oder nicht. Marx begründete die Klassen auch nicht essentialistisch, und er interessierte sich wenig für die Frage, wer wozu gehört. Sondern er wollte mit Hilfe des Klassenbegriffs, und anderer, die Frage klären, wie das Kapital es anstellt, sich zu akkumulieren.« (2008)

POSTMODERNER IDENTITÄTSZWANG

Oder: Eine materialistische Kritik Judith Butlers, in der sie gegen ihre Liebhaberinnen verteidigt wird

Seit über 20 Jahren dominiert Judith Butlers Theorie der Dekonstruktion der Geschlechter die feministische Debatte. Unzählige Male ist die Idee, dass das Geschlecht konstruiert sei, wiederholt worden. Vorstellungen von lebenslangen festgefügten Identitäten wurden in Frage gestellt und die Auflösung der Geschlechter wurde zur Utopie. Die Queer Theory hatte etwas Revolutionäres. Etwas Befreiendes. Alles schien veränderbar. Wenn selbst die Natur zu überwinden sei, müsste doch die Veränderung der zur Zweitnatur gewordenen gesellschaftlichen Ordnung ein Kinderspiel sein. Nach der Lektüre von Foucault und Butler schien auf einmal alles möglich. Gleichzeitig ging dies einher mit einer Kritik an der Aufklärung und erschien somit immens gesellschaftskritisch und radikal. Dieser Befreiungsgedanke war gerade in der deutschen Rezeption besonders stark durchsetzt mit karnevalesken Zügen: In ein anderes Geschlecht zu schlüpfen, schien genauso leicht wie in ein Kleidungsstück. Subversion war selten einfacher: Frauen brauchten sich nur einen Bart ankleben und Männer Lippenstift auflegen. Die Queer Theory mag in Deutschland auch deshalb so viel Erfolg gehabt haben, weil sich die Frauenbewegung hier totgelaufen hatte. Die alte Frauenbewegung hatte ihre frühere Radikalität eingebüßt: viele Frauen waren in Esoterikzirkel abgedriftet oder in Form von Gleichstellungsbeauftragten oder feministischer Sozialarbeit in die Gesellschaft integriert. Die verbliebenen autonomen Gruppen bemühten sich hauptsächlich um moralische Fragen. Biologistische Vorstellungen von Männern und Frauen wurden kaum in Frage gestellt. Anfang der 90er wurden Transfrauen noch von Parties geworfen wie heute nur noch Cis-Männer von Demos zum 8. März.[1] Heterofrauen wurden abgewertet und Männer als das Böse schlechthin betrachtet. Es gab bestimmte Codes, wie man sich anzuziehen und welche Frisur man zu tragen hatte. Auf FrauenLesbenparties wurde nicht nur die ewig gleiche Discomusik gespielt, sondern es gab auch immer nur eine Handvoll Frauen mit langen Haaren. Schminken war verpönt und aufreizende Kleidung ebenso. Queer dagegen trat als offen, glamourös und sexy in Erscheinung.

In den letzten Jahren kann jedoch der Eindruck gewonnen werden, dass die Queerbewegung diese Freiheit wieder eingetauscht hat und alles wieder so eng und moralinsauer wird wie Anfang der 90er Jahre in jedem x-beliebigen Autonomen Zentrum. Das gesellschaftliche Engagement scheint wieder zweitrangig geworden zu sein gegenüber den jeweils individuellen Verhaltensweisen und Sprachcodes innerhalb der Szene. Die Erkenntnis, dass wir als Subjekte durch und durch gesellschaftlich bestimmt sind und deswegen unser Handeln zu reflektieren haben, führt nun wieder dazu, dass überall autoritär geschaut wird, wer sich nicht an die moralischen Kategorien und den aktuellen Sprachcode hält, die wiederum nicht immer leicht zu durchschauen sind. In der sich als »Queer« verstehenden Bewegung scheint es nur noch darum zu gehen, welche Identitäten wann und wo ausgeschlossen werden. Dass es einmal darum ging, Identitätskategorien aufzusprengen, ist in Vergessenheit geraten: Penibel wird darauf geachtet, dass jeder und jede mitgemeint ist und sprachlich repräsentiert wird. Diejenigen, die sich in den vielfältigen Codes nicht auskennen, werden mit reinem Gewissen, weil man glaubt auf der richtigen Seite zu sein, ausgeschlossen. Irgendwann ist es selbst für die eifrigsten Szenekenner schwierig geworden alles mitzubedenken und keine wütenden Reaktionen hervorzurufen, weil jemand ausgeschlossen oder verletzt werden könnte.

DIE DEKONSTRUKTION DER IDENTITÄT BEI BUTLER

Bei Butler dagegen ging es nicht in erster Linie um eine Anerkennung der Identitäten, sondern um ihre Dekonstruktion. Festgefügte Identitäten sollten in Frage gestellt werden:

> *»Eine Lesbe, die absolut gegen Heterosexualität ist, könnte sich mehr in deren Macht befinden, als eine heterosexuelle oder eine bisexuelle Frau, die um ihre konstitutive Instabilität weiß oder sie lebt.« (Butler 1995: 158)*

Heute würde wahrscheinlich auch Judith Butler selbst cis-sexistische Sprache vorgeworfen werden. Alle neu auftauchenden Identitäten hatte sie zumindest auch nicht auf dem Schirm. Es war auch gar nicht ihr Pro-

jekt, jeder Verhaltensweise eine eigene Identität oder jeder Zwischenform eine einheitliche Identität zuzuordnen. Vielmehr würde durch die Bildung der Identität die Kohärenz und Eindeutigkeit erst erzeugt, die Butler problematisiert. Wenn jemand sich also nicht eindeutig als Frau oder Mann fühlen würde, würde diese Person die für Butlers Identitätsbegriff konstitutive Instabilität wahrnehmen, wenn sie jedoch eine neue Identität des Dazwischenseins anstrebt, würde sie sich in Butlers Worten mehr innerhalb der Macht befinden, da dann nicht der Identitätszwang als solcher hinterfragt würde, sondern die Identitäten, die sich immer auf Ausschluss berufen, nur vervielfältigt würden. Butlers Ziel ist es zu erklären, wie der Schein einheitlicher, kohärenter Identitäten erzeugt wird. Sie beschreibt recht anschaulich, wie die für bürgerliche Subjekte notwendigen Geschlechtsidentitäten entstehen: Die Kohärenz der Geschlechtsidentität ist für eine funktionierende personale Identität wesentlich; als kohärent gelten dabei nur solche Identitäten, bei denen sich eindeutig weibliche oder männliche soziale Geschlechtsidentitäten aus dem anatomischen Geschlecht herleiten und mit einer heterosexuellen Begehrensstruktur verbunden sind. Herausfallen würden Geschlechtsidentitäten, in denen diese Kohärenz fehlt: lesbische, schwule oder transgender Identitäten etwa. Aufgebaut sei die kohärente Geschlechtsidentität auf einem binären System von weiblich und männlich, das sich durch Ausschluss konstituiere, und zwar nicht nur nach außen, sondern auch durch einen Ausgrenzungsprozess nach innen: Für eine gelungene Geschlechtsidentität müsse nicht nur das homoerotische Begehren verleugnet werden, sondern auch alle gegengeschlechtlichen Anteile, sei es im psychischen Apparat, sei es auf körperlicher Ebene.

Für ihre Theorie rekurriert Butler auf die psychoanalytische Figur des Ödipuskomplexes, in der gleichgeschlechtliche Personen als mögliches Objekt der Liebe ausgeschlossen werden. Dieser Verlust wird nie betrauert und bleibt deshalb latent wirksam. Das ständige Nachdrängen gleichgeschlechtlicher Liebesbedürfnisse bedarf als Gegenbesetzung einer Verstärkung des gegengeschlechtlichen Begehrens, sowie eine auf Eindeutigkeit bedachte Darstellung der eigenen Geschlechtsidentität. Somit materialisiert sich die Geschlechtsidentität gerade immer durch ausgeschlossene Identifizierungen und durch Vereindeutigungen, die dann als naturgegeben erscheinen. Laut Butler sollten die eigene Gewordenheit und die Instabilität, die damit einhergeht, reflektiert und bewusst gemacht werden, weil gerade die Verdrängung dieser Gewordenheit zum Ausschluss führe. Es geht Butler nicht darum, dass Subjektpositionen vervielfältigt werden.

> *»Die Vervielfachung von Subjektpositionen auf einer pluralistischen Achse hätte die Vervielfachung ausschließender und erniedrigender Schritte zur Folge, die lediglich noch größere Fraktionierung herstellen könnte, eine verstärkte Zunahme von Differenzen ohne irgendeine Möglichkeit, zwischen ihnen zu vermitteln. Zurzeit lautet die politische Forderung an das Denken, die Wechselbeziehungen in allen Einzelheiten zu erfassen, die eine Vielfalt dynamischer und relationaler Personalitäten innerhalb des politischen Feldes verbinden, ohne sie allzu simpel zu vereinen.« (Butler 1995: 157)*

Heute hat man jedoch den Eindruck, dass es genau darum geht. Jede Identitätsform muss extra benannt werden. Dass eine Identität durch Ausschluss innerer Anteile hervorgebracht würde, darf nicht mehr erwähnt werden. Dass wir alle homo- und heterosexuelle Anteile haben, die wir nur verdrängen und deshalb nicht wahrnehmen, gilt schon als Bevormundung. Genau wie die Analyse, dass Transmänner oder -frauen genauso durchdrungen sein können von gesellschaftlichen Normen wie diejenigen, die heute als Cis-Männer oder -Frauen bezeichnet werden.

Auch mit der Sprache, die doch zu einem der wesentlichen politischen Felder erhoben worden ist, verfestigt man heutzutage die Identitäten, anstatt sie zum Verschwimmen zu bringen: Beim Unterstrich bleiben die Kategorien Männer und Frauen erhalten, während alle diejenigen, die sich nicht so einordnen wollen, eine Zwischenraumidentität zugeschrieben bekommen.

Jedoch hat auch Butler ihren Teil zur heutigen Variante der Identitätspolitik beigetragen. Denn sie wollte zwar festgefügte Identitäten aufbrechen, hielt aber trotzdem beharrlich am Identitätskonzept fest:

> *»Nichts von alledem ist so gemeint, dass Identität geleugnet, überwunden oder ausgelöscht werden soll. Niemand kann der Forderung ›Überwinde dich selbst‹ ganz entsprechen. Die Forderung, die konstitutiven Zwänge, mit denen die kulturelle Lebenstüchtigkeit zustande gebracht wird, radikal zu überwinden, wäre eine eigene Form der Gewalt. Wenn allerdings eben diese Lebenstüchtigkeit die Folge einer Verwerfung, einer Unterordnung oder eines Ausbeutungsverhältnisses ist, dann wird die Aushandlung zunehmend komplex.« (ebd.: 161)*

Und weiter:

> *»Wir sollten uns daran erinnern, dass Körper außerhalb der Norm noch immer Körper sind, und für sie und in ihrem Namen suchen wir ein erweiterungsfähiges und mitfühlendes Vokabular der Anerkennung. Ich halte ein solches Projekt der Anerkennung für ganz zentral für jede feministische Neukonzeption, wie die partizipatorische Basis des demokratisches Lebens verbreitert werden kann.« (ebd.: 10)*

Hier wird das Resultat einer historischen Entwicklung, in der die Einzelnen gezwungen wurden, eine eindeutige Geschlechtsidentität anzunehmen, als ontologische Invariante verallgemeinert und als überhistorische Notwendigkeit begriffen, die höchstens zu flexibilisieren und zu reflektieren sei, aber nicht ganz abgeschafft

werden kann. Für Butler geht das symbolische System tiefer als das soziale, das verwandtschaftliche und das politische System. Deshalb besteht ihr politisches Projekt darin, die symbolische Ordnung umzudeuten und die von der symbolischen Ordnung anerkannten Positionen auszuweiten. Heißt im Klartext: auch Lesben, Schwulen, Queers und transgender Personen die Menschenrechte und Staatsbürgerrechte zuzuerkennen. Oder noch klarer ausgedrückt: Es bedeutet nicht viel anderes, als dass auch Homosexuelle heiraten, Kinder adoptieren und die Gen- und Reproduktionsmedizin nutzen dürfen. Es geht also darum, in dieser Gesellschaft mitzumachen, und nicht diese zu überwinden. Jenseits der Verbalradikalität der heutigen Queers ist auch hier nicht mehr zu erwarten. Sie haben nur die Identitätsformen ausgeweitet und das, was an Judith Butler mal interessant und kritisch war, verworfen. Die Theorie von der Gewordenheit der Geschlechter ist damit hinfällig geworden. Es gibt nur noch als ontologisch wahrgenommene vielfältige Identitätsformen, die gelebt und anerkannt werden wollen.

DIE DEKONSTRUKTION DES BIOLOGISCHEN GESCHLECHTS

Radikal und neu wirkte an Butler in den 90er Jahren die Idee, dass auch das biologische Geschlecht konstruiert sei. Während damit damals auf die Vereindeutigungen biologischer Merkmale hin zur Zweigeschlechtlichkeit verwiesen wurde, die alle Menschen betraf, wird diese Kritik heute zumeist auf die medizinische Vereindeutigung intersexueller Menschen reduziert. Mag dies auch der auffälligste Ausdruck dieser gesellschaftlichen Praxis sein, so erscheinen nun alle anderen Menschen wieder als biologisch eindeutig. Doch schon Freud wusste, dass es mit dieser Eindeutigkeit nicht weit her ist:

> *»Es ist unerlässlich sich klarzumachen, dass die Begriffe ›männlich‹ und ›weiblich‹, deren Inhalt der gewöhnlichen Meinung so unzweideutig erscheint, in der Wissenschaft zu den verworrensten gehören und nach mindestens drei Richtungen zu zerlegen sind: Man gebraucht männlich und weiblich bald im Sinne von Aktivität und Passivität, bald im biologischen und dann im soziologischen Sinne. […] Die dritte, soziologische Bedeutung erhält ihren Inhalt durch die Beobachtung der wirklich existierenden männlichen und weiblichen Individuen. Diese ergibt für den Menschen, dass weder im psychologischen noch im biologischen Sinne eine reine Männlichkeit oder Weiblichkeit gefunden wird. Jede Einzelperson weist vielmehr eine Vermengung ihres biologischen Geschlechtscharakters mit biologischen Zügen des anderen Geschlechts und eine Vereinigung von Aktivität und Passivität auf, sowohl insofern diese psychischen Charakterzüge von den biologischen abhängen als auch insoweit sie unabhängig von ihnen sind.« (Freud 2000 [1905]: 123f.)*

Vielfältige biologische Phänomene wie Hormone, Gene, primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale werden zu einem primären Geschlechtskörper vereindeutigt. Dies findet seine Fortsetzung in der Hervorbringung eines geschlechtsspezifischen Körpers bis in jede Faser hinein. So verstehen die meisten Mädchen unter einer guten Figur nicht nur, dass sie abgemagert sind, sondern dass sie nicht allzu viele Muskeln aufbauen, um nicht als zu männlich zu erscheinen. Männer dagegen tun im Fitnessstudio alles dafür, ein breites Kreuz und einen ›Sixpack‹ zu bekommen. Da man nämlich Penis und Vagina nur in den seltensten Fällen sieht, wird der restliche Körper mit noch größerer Energie in Form gebracht. Es ist also klar, dass es eine ganze Menge Arbeit bedeutet, bevor man eine Frau oder ein Mann ist, und dass das Mann- oder Frausein nicht der Biologie naturwüchsig entspringt, sondern Arbeit an der eigenen Natur ist. Auch wenn dies nicht unbedingt als Arbeit wahrgenommen wird.

Die einheitliche, naturgegebene Geschlechtsidentität ist nach Butler Effekt eines Diskurses, hervorgebracht durch den regulierenden Apparat der Heterosexualität. Dieser Apparat sei freilich kein Subjekt, sondern müsse als eine Art strukturierende Matrix gedacht werden, die ihre Macht durch das ständige Zitieren der Norm entfalte: Erst die ständige Wiederholung verleihe dem Zitat seine Macht und der kohärenten Geschlechtsidentität ihre Stabilität. Butler spricht hier von performativen Sprechakten. Sätze wie ›Es ist ein Mädchen‹ oder ›Hiermit erkläre ich euch zu Mann und Frau‹ seien Formen des autoritativen Sprechens, die einen allgemeinverbindlichen Charakter annähmen. Es ist also nicht die Autorität des Richters als Vertreter des Gesetzes, die den Sprechakten ihre objektive Gültigkeit verleihe, sondern die bloße gesellschaftliche Konvention. Und dennoch sind laut Butler die Geschlechtsidentitäten nicht beliebig verhandelbar, sondern die Annahme des Geschlechts sei von vornherein unfrei.

> *»In dem Maße, wie das Benennen als ›Mädchen‹ transitiv ist, das heißt den Begriff initiiert, mit dem ein bestimmtes ›Zum-Mädchen-Werden‹ erzwungen wird, regiert der Begriff oder vielmehr dessen symbolische Macht die Formierung einer körperlich gesetzten Weiblichkeit, die die Norm niemals ganz erreicht. Dabei handelt es sich jedoch um ein ›Mädchen‹, das gezwungen wird, die Norm zu ›zitieren‹, um sich als lebensfähiges Subjekt zu qualifizieren und ein solches zu bleiben. Weiblichkeit ist deshalb nicht das Ergebnis einer Wahl, sondern das zwangsweise Zitieren einer Norm, einer Norm, deren komplizierte Geschichtlichkeit untrennbar ist von den Verhältnissen der Disziplin, der Regulierung, des Strafens.« (Butler 1995: 306)*

Mit Butler können also Erkenntnisse darüber gewonnen werden, wie und auf welche Weise eindeutige Geschlechtsidentitäten hergestellt werden. Und deswegen ist sie im Gegensatz zu ihren Liebhaberinnen zu verteidigen, die von diesen Herstellungsprozessen

nichts mehr wissen wollen. Butler leistet nicht weniger, aber auch nicht mehr. Von Butler darf man nicht erwarten, etwas über den Grund für diese Prozesse zu erfahren. Gebetsmühlenartig wird immer wieder hervorgebracht, dass die Geschlechtsidentität konstruiert sei und die heterosexuelle Matrix diese hervorgebracht hätte, aber auch die ewige Wiederholung ist noch keine Erklärung. Denn dass die heterosexuelle Matrix die Geschlechtsidentität hervorbringen soll, ist tautologisch. Letztendlich könnte der Satz auch so formuliert werden: Der heterosexuelle Nährboden (lat. ›matrix‹) bringt die Geschlechtsidentität hervor, die als konstitutives Moment die Heterosexualität beinhaltet. Oder noch einfacher. Die Heterosexualität bringt die Heterosexualität hervor. Dies geschieht laut Butler durch das Zitieren von Normen. Gründe dafür, dass alle ständig diese Norm zitieren, werden nicht genannt. Die Menschen wissen es nicht, aber sie tun es. Nun mag es ein Fortschritt sein, dass sie es mit Butler wissen; aber ein Rückschritt, dass nach dem ›Warum‹ nicht mehr gefragt werden darf. Die Frage nach dem ›Warum‹ berge immer die Gefahr, die große Erzählung hervorzubringen. Im Poststrukturalismus hat man gelernt, dass jede Frage nach dem Grund, nach einem Dahinter, wieder essentialisierend und naturalisierend sei. Weil die Ideologen des bürgerlichen Staates wie Hobbes und Rousseau vermeintlich einen Urzustand in der Natur gefunden haben wollten, und mit diesem die Herrschaft des Staates und sein Gewaltmonopol begründeten, und weil einige Differenzfeministinnen eine echte Natur hinter der gesellschaftlich konstruierten gefunden haben wollten, auf die man sich positiv beziehen könnte, um eine Weiblichkeit jenseits gesellschaftlicher Zwänge zu entwickeln, was jedoch nur dazu führte die alten Muster positiv zu besetzen; deswegen darf man nun gar nicht mehr nach Gründen suchen. Weil Bevölkerungspolitik in Europa anders verläuft als in Afrika und einige Feministinnen das nicht verstanden haben, darf beides nicht die selbe Ursache haben. Noch stärker: Es darf gar nicht mehr nach Ursachen geguckt werden, denn wenn man von gemeinsamen Ursachen oder einem universalistischen Konzept wie dem Patriarchat ausgehe, würde das gleichsam ein weibliches Subjekt hervorbringen, das wieder neue Ausschlüsse und neue Normen hervorbringe. Das setzt jedoch eine sehr vereinfachte Vorstellung von Ursache und Wirkung voraus, in der eine Ursache immer nur dieselbe Wirkung haben kann, was jedoch nicht zwingend gegeben ist. Wenn jedoch mit diesem Argument die Suche nach der Ursache denunziert wird und jede Totalität negiert

wird, dann versperrt man sich die Sicht auf die wirklichen Zusammenhänge.[2]

Damit, dass Butler ihren Verzicht auf die Suche nach den Ursachen als besonders progressiv darstellt, denunziert sie so alle Versuche einer materialistischen Theorie des Geschlechterverhältnisses. Schon Marx hatte es im Fall der Junghegelianer mit einer ähnlichen Denkweise zu tun. Marx hat diese Vorstellung, dass Ideen (oder wie Butler es ausdrückt: symbolische Ordnungen) verantwortlich für das Weltgeschehen seien (oder in poststrukturalistischer Sprechweise: die Welt konstruieren) in der *Deutschen Ideologie* am Beispiel der Junghegelianer kritisiert (vgl. MEW 3). Diese gingen davon aus, dass die Religion die Geißel der Menschheit und verantwortlich für alles Übel sei. Marx bestritt, dass die religiösen Vorstellungen und nicht die Produktionsverhältnisse das wären, was die Bedingungen der Menschen präge. Die in der *Deutschen Ideologie* entwickelte Kritik kann gut auf Judith Butler angewendet werden. Falsche Vorstellungen und Ideologien als Ursache von Macht und Herrschaft auszumachen, würde laut Marx darauf hinauslaufen, eine Veränderung des Bewusstseins anzustreben. Es würde auf die Forderung hinauslaufen, das Bestehende anders zu interpretieren. Damit würde jedoch nicht die wirkliche Welt bekämpft werden, sondern nur Phrasen. Dabei wäre es genau umgekehrt: die Vorstellungen wären eine Reflexion auf die Produktionsverhältnisse. Und bekämpft werden sollen nicht die Vorstellungen, sondern die Produktionsverhältnisse.

Andrea Trumann

*.lit

BUTLER, JUDITH (1995): *Körper von Gewicht*. Berlin.

FREUD, SIGMUND (2000) *[1905]: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie: Studienausgabe. Sexualleben*, Frankfurt am Main.

HAUSEN, KARIN (1976): *Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen. Stuttgart: 363-393.

MARX, KARL (1978): *Die Deutsche Ideologie*, in: MEW 3. Berlin / DDR: 13-530.

1 So passiert auf der Frauen*kampftagsdemo zum 8. März in Berlin Kreuzberg. Der als Cis-Mann gelesene Mensch argumentierte auch tatsächlich so, dass dies doch eine von außen an ihn herangetragenen Zuschreibung wäre und die Demorednerin dies doch gar nicht wissen könne. Als Cis-Männer gelten Männer, die biologisch als Männer geboren wurden und eine männliche Geschlechtsidentität entwickelt haben, die sie nicht ändern wollen. Manchmal wird auch gesagt, dass sie sich noch nie mit ihrer Geschlechtsidentität auseinandergesetzt haben. Das ist nun aber noch schwieriger zu überprüfen.

2 Dies galt erst mal nur für die Bürger, hat sich aber im Laufe der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise verallgemeinert. Vgl. z. B. Karin Hausen (1976).

AUSZUG AUS »DIE ÄSTHETIK DES WIDERSTANDS«

Im Hungerjahr Neunzehnhundert Siebzehn trennten sich seine Eltern. Der Siebenjährige kam zum Vater, der Tischler war in der Gefängniswerkstatt in Karlstad am Vänern, die beiden Geschwister wurden der kränklichen Mutter zugesprochen. Ein Zimmer mit Herd bewohnte der Vater, in einem der Holzhäuser am Stadtrand. Da die Arbeitszeit des Vaters von morgens um sieben bis abends um sieben dauerte, war der Junge, außer den Stunden, die er in der Volksschule verbrachte, auf sich selbst angewiesen. Ein paar Scheiben trocknen Brots hatte der Vater ihm hingelegt, dran konnte er nagen. Der Speiseschrank war leer, bis auf ein Glas mit eingemachten roten Beeten. Der Vater wird es nicht merken, dachte der Junge, wenn ich mir eine Beete hole. Er rückte den Tisch zum geöffneten Schrank, hob den Stuhl darauf, erreichte das oberste Fach, stellte dann die Ordnung wieder her. Am selben Abend noch entdeckte der Vater den Diebstahl. Ein paar Tropfen des roten Essigsafts waren ausgeronnen. Der Vater schlug auf den Kopf, das Gesäß des Jungen ein. Sein Schreien war in der Nachbarschaft zu hören. Es wurden damals Kommissionen ausgeschickt, den Ernährungszustand der Kinder zu untersuchen. Als man ihn fragte, woher die blutunterlaufnen Stellen an seinem Körper kämen, sagte er, er sei vom Tisch gefallen. Der wahre Grund aber kam an den Tag, das Kind wurde dem Vater weggenommen und bei einem Pastor in die Pflege gegeben. Doch hier, bei dem wohlhabenden Hausherrn, wurden ihm Übergriffe zuteil, die ihn härter trafen als die Hiebe des Vaters. Prügel war er gewohnt, die gehörten zum Normalen. Zur Ungerechtigkeit und Gewalt wurden erst die Bestrafungen des Pfarrers. Einmal hatte der Junge, nach einer Rauferei auf der Straße, ein liegengebliebenes Halstuch an sich genommen und in die Schulmappe gesteckt, um es am nächsten Tag seinem Besitzer zurückzugeben. Der Geistliche, dem das Tuch zu Gesicht gekommen war, glaubte der Erklärung des Jungen nicht. Er nahm ihn zwischen die Knie, klemmte ihn fest. Der Vater war ein Niedriger, die Behörden konnten ihm beikommen. Der Pfaffe war die Obrigkeit selbst. Wenn er sagte, er habe das Tuch gestohlen, so hatte der Junge ihm zuzustimmen. Anfangs wollte er sich noch wehren, wollte sich weigern, ein Bekenntnis abzulegen, die fetten Knie, die ihn umschlossen, aber ekelten ihn, um der demütigenden Lage zu entkommen, gestand er den Diebstahl ein, den er nicht begangen hatte. Geringer noch als sein Vater, Pflegekind, das durch die Gnade andrer lebte, sühnte er noch einmal das Verbrechen seines bloßen Daseins. Als Lügner und Dieb aus dem kirchlichen Heim entlassen, wurde er einer andern Familie zur Zucht übergeben. Ein Unverbesserlicher, ein Getretner war er. Hinauf nach Charlottenberg, Sunne wurde er geschickt, zu Kleinbauern, die billige Hilfe brauchten. Die Stromtäler Värmlands, die Wälder der Finnmarken an der norwegischen Grenze, das mochten Landschaften sein voller Weite, für ihn waren es Gegenden der Knechtschaft. Während der Jahre bei den Häuslern wuchs die Frage in ihm an, was dies sein könne, ein eignes Leben. Sein letzter Ziehvater, in Karlstorp, auf einem Hof mit vier Kühen, einem Pferd, etwas Federvieh, litt an Gürtelrose, wollte sich jedoch nicht ins Lazarett überführen lassen, denn im Lazarett, da stachen sie einen tot mit dem Meśser, Kurpfuscher nur zog er hinzu, unter deren Händen er verreckte, stinkend, mit von Blasen und Beulen verunstaltetem Leib. Dem Bauern trauerte er nicht nach, der war ihm nie gewogen gewesen, die Pflegemutter aber behielt er im Gedächtnis, sie, die aus der Familie eines Propstes

autoren buchhandlung marx & co
Grüneburgweg 76 · 60323 Frankfurt am Main
Tel 069/72 29 72 · Fax 069/71 40 38 70
info@autorenbuchhandlung-marx.de
www.autorenbuchhandlung-marx.de

Marx an der Uni
Geisteswissenschaften
Belletristik
Sozialwissenschaften

KARL MARX
BUCHHANDLUNG GMBH
JORDANSTR.11 · 60486 FRANKFURT/M.
TEL 069/778807 · FAX 069/7077399
INFO@KARL-MARX-BUCHHANDLUNG.DE
WWW.KARL-MARX-BUCHHANDLUNG.DE

stammte, Wiedertäuferin war, hatte ihm zuweilen Freundlichkeit zukommen lassen. Auch durfte er die Bücher lesen, die sie in einem Korb auf dem Dachboden verwahrte. Der Graf von Monte Christo, Tristan und Isolde, das waren Titel, hinter denen sich eine fremde Welt öffnete, doch wenn er dran dachte, was ihn als Vierzehnjährigen hinaus zur Arbeit getrieben hatte, so war es kein Träumen gewesen, sondern rohe Not. Vom Leibeignen wurde er zum Tagelöhner, bei den Flößern am Älv. Die Hölzer hatte er zu vermessen, zwei Bandjungen gehörten zur Schicht, der eine hielt das Meßband ans untre Ende des Stamms, der andre hatte zur obern Schnittfläche zu laufen und das Maß auszurufen, das vom Schreiber in die Liste eingetragen wurde, dann rollte das Stück zum Verketten ins Wasser. Noch konnte er die Rufe hören, Dreizehn Fuß, Dreizehn Fuß zwei drei. Zwei Kronen fünfundzwanzig verdiente er am Tag, das war viel für einen, der immer mittellos gewesen war. Er wurde breit, stark, kaufte sich Tabak, Marke Tigerbrand, fünfundsiebzig Öre kostete das Nachtlogis beim Handelsmann. Einen Sommer lang dauerte diese Tätigkeit, dann mußte er sich wieder nach Arbeit umsehn. Ich muß Arbeit, Arbeit haben, das war das Pochen, das ihn ständig verfolgte. Im Wald, beim Holzfällen, schlug er sich ins Bein, krankgeschrieben erhielt er, dank der Versicherung, mehr als beim Dienst. Drei Kronen fünfzig bekam er pro Tag, sechzig Kronen konnte er zurücklegen und sich davon einen Anzug, ein Paar Schuhe kaufen, um in der Stadt einen Broterwerb zu suchen. Dort aber gab es keine Arbeit für ihn, und zurück aufs Land, in den Wald wollte er nicht. Er war zu jung, um sich auf einem Frachter anheuern zu lassen, als Sechzehnjähriger jedoch, hörte er, konnte man sich um die Aufnahme beim Schiffsjungenkorps bewerben, und weil dazu vormundschaftliche Bewilligung benötigt wurde, hatte er seinen Vater noch einmal aufzusuchen. Der weigerte sich, seinen Namen unter das Schreiben zu setzen, der Junge drohte, die Signatur zu fälschen, er, der Werkmeister in der Tischlerei, sei dann verantwortlich für die Schande, wenn ihm der Sohn ins Gefängnis geliefert würde. Eigentlich hätte er mit dem Alten reden, ihm von seinen Erlebnissen erzählen wollen, nach der Trennung von fast einem Jahrzehnt wünschte er, ihm frei und selbständig zu begegnen. Von Familienbanden war nichts mehr vorhanden, hatte es sie überhaupt je gegeben, so konnten sie längst als vergessen angesehn werden. Doch der Vater wollte von nichts andrem wissen als von der Rolle, die er einmal gespielt hatte, wollte brüllen, um sich schlagen, fand sich aber zurückgedrängt vom Sohn, bekam das Papier vorgeschoben, die Feder in die Hand gedrückt, Zorn verspürte der Junge nicht, eher Mitleid. Nicht nur er, auch die beiden andern Kinder waren dem Gefängnisschreiner verlorengegangen, eine zweite Frau hatte er nicht mehr gefunden, die Mutter seiner Kinder lebte seit Jahren umnachtet in einem Asyl. Der Junge stand wartend, sein Verlangen, aus dieser engen, dumpfen Welt herauszukommen, war so stark, daß der Vater nachgeben mußte. Beim Weggehn vermochte der Junge nicht, sich nach ihm umzuwenden. So kam der Sechzehnjährige nach Marstrand, auf das nach dem Hafen benannte Schulschiff. Im Sommer kreuzte der Dreimaster im Kattegat und Skagerak, im Winter wurde die Batterie in Ordnung gehalten. Ausgebildet zum Artillerieschlosser, Waffenschmied, kam er nach zweieinhalb Jahren zur Stockholmer Marinestation. Neben dem Drill versuchte er, per Korrespondenz, für zehn Kronen im Monat, sich auf das Abitur vorzubereiten, mit Neunzehn aber, zum Korporal befördert, wurde er entlassen, weil man in seinem Spind kommunistische Flugblätter gefunden hatte. Dies war zu der Zeit, als die Arbeitslosigkeit anstieg im Land, als auch Schweden in die ökonomische Krise geriet und der tiefe Riß in der Gesellschaft zutage trat, den die Sozialdemokratische Partei und die Bürgerlichen bisher zu verbergen getrachtet hatten und zu dessen Übertünchung bald wieder angetreten wurde. Er brauchte sich, Neunzehnhundert Dreißig, nicht zu fragen, wie er zum Kommunisten geworden war, eine einzige Folgerichtigkeit hatte ihn in die Partei geführt, eine unaufhörliche Erfahrung des Gegensatzes zwischen Starken und Schwachen, Machthabern und Ausgebeuteten, ein unartikulierter Trieb zuerst, dann ein bewußter Wille, sich gegen das Unrecht zur Wehr zu setzen. Bei den Umgruppierungen des Finanzkapitals wurde auf den Weltmärkten jener Zustand hervorgerufen, den man Depression nannte, niedergedrückt wurden vor allem die bereits Entmachteten. Die Schaffung von Armeen untätiger Arbeitskräfte war dazu angetan, Mutlosigkeit und Demoralisierung im Proletariat zu verbreiten. Wer bei den Produktionsausfällen jetzt noch, auf seine Rechte hinweisend, zu streiken wagte, hatte sofortige, gewaltsame Gegenmaßnahmen zu gewärtigen. Die Zusammenstöße der Arbeiter mit den Streikbrechern, der Polizei, dem Militär kulminierten im Ådalen, und von den Schüssen in den Demonstrationszug führte eine direkte Linie zur verschärften Verfolgung der Kommunisten und zum engern Anschluß der Gewerkschaftsleitung an das Unternehmertum, vertraglich unterzeichnet in Saltsjöbaden, im Dezember Achtunddreißig. Der aus der Königlichen Marine Ausgestoßne fand zu Land, bei einer Arbeitslosigkeit von dreißig Prozent, keine Anstellung mehr. Bis zum Ausbruch des Volkskriegs in Spanien fuhr er, illegal angeheuert, als Leichtmatrose und Maschinist zur See, sah Häfen, die einander gleich waren, las Bücher, aus denen er immer wieder Neues lernte, begann auch selbst, Geschichten, Briefe zu schreiben, gerichtet an solche, deren Namen er nicht kannte, und die überall lebten, und das Schreiben war ebenso selbstverständlich wie das Handwerk an Bord, nicht irgendeinem Verlangen entsprechend, sondern einer Notwendigkeit. Als ich den ruhigen, nachdenklichen Gefährten bei unsern Gesprächen in Cueva la Potita einmal fragte, was ihn, den Bauernjungen aus värmländischen Einödedörfern, aufs Meer verschlagen und zum Internationalisten gemacht habe, so konnte er, mit einem Achselzucken und Lächeln, antworten, es sei wahrscheinlich die Kraft des historischen Materialismus gewesen. Wenn er, der auf langen Seereisen ein wenig Deutsch und Englisch erlernt hatte, mir damals, im Herbst vor der Schlacht um

Teruel, von seiner Kindheit berichtete, so vergegenwärtigte er dabei nicht nur mir, sondern auch sich selbst, etwas von einer Welt, die von mittelalterlich anmutender Verdammnis geprägt schien. Die zwanzig Jahre, die seitdem vergangen sind, sagte er, können mir lang erscheinen, weil ich mich selbst von Grund auf geändert habe, doch die Lebensverhältnisse sind in vielem fast noch die gleichen, immer noch sind dort Menschen zu finden, die wie in Urzeiten hausen, die von Unwissenheit und Aberglauben beherrscht werden. Ich erinnerte mich jetzt, da ich Rogeby im Café neben dem Piperschen Gartenhaus gegenübersaß, wie er dem Sterben des Bauern beigewohnt hatte, der sich nicht zum Arzt wagte, sondern es vorzog, sich mit den von einer Hexe zusammengebrauten Salben behandeln zu lassen, die Stube sah ich vor mir, in der die Mutter mit den drei Kindern im Bett lag, und der Vater, angekleidet, eine Jacke zusammengerollt unterm Kopf, auf dem Fußboden daneben, das Zimmer dann, in dem er mit dem Vater lebte, das Zimmer mit dem offnen Herd, der dick gemauerten Esse, dem Reisighaufen, auch hier schliefen sie in den Kleidern, die säuerlich rochen, der Vater lag auf der Küchenbank, der Junge im herausgezognen Kasten, im engen Sarg. Wie er mir den gelblich braun gebeizten Tisch, die groben Bodenplanken, den Hof draußen, mit dem Abtritt, der im Winter oft eingefrornen Pumpe beschrieb, so konnte er auch die Stube schildern, in der sein Ziehherr sich über ihn hermachte. Auf hohem geschnitztem Stuhl saß der Pfarrer, das Pendel der Standuhr fuhr hin und her, eine gestickte weiße Decke lag auf dem Tisch, das Sonnenlicht fiel durch den Spalt der gebauschten Tüllgardinen ein, und an der Wand ließ Jesus die Kindlein zu sich kommen. Sein Verständnis und Mitgefühl für den Vater, den die Enge und Armut verbittert hatte, und für die Mutter, die zerbrochen worden war vom Elend, war ebenso stark wie die Empörung, die er den Machthabern entgegenbrachte.

Auszug aus: Weiss, Peter (1978): Die Ästhetik des Widerstands. Zweiter Band. Suhrkamp, Frankfurt am Main: 95-99.

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlages.

»LASS UNS DRAUSSEN TREFFEN.«

Ein Gespräch mit Bini Adamczak über die Gegenwart, Gestern und Morgen

Dass im Folgenden die Geschehnisse der jüngsten Zeit nicht vorkommen, liegt nicht daran, dass wir ihnen keine Bedeutung beimessen, sondern dass das Gespräch bereits im Sommer 2016 geführt wurde.

Bini Adamczak befasste sich unter anderem in ihrem 2007 erschienen Buch *Gestern Morgen* mit der Herausforderung für eine emanzipatorische Linke, sich ihrer eigenen Vergangenheit kritisch bewusst zu werden. Ihre Aufgabe wäre, sich im Verlust des Verlusts nicht nur der Revolution, sondern auch der Erfahrung der Revolution, zuallererst wieder ein Denken aneignen zu müssen, welches das Wünschen des Wünschbaren wieder möglich macht.. Statt eines Begehrens nach dem Kommunismus, sei ein kommunistisches Begehren gefragt. Innerhalb der radikalen Linken scheinen ihre Ausführungen einen Nerv getroffen zu haben wurden breit rezipiert. Ihr Werk ist seitdem ein stetiger Beitrag zum Projekt einer Trauerarbeit, die nicht zuletzt auch mit der Möglichkeitsbedingung einer nicht-regressiven linken Kollektivierung zusammenhängt. Auch aus diesen Gründen suchten wir das Gespräch mit ihr über große und kleine Emanzipationen, den Zustand der Welt und ihrer Subjekte, sowie die Möglichkeit, darin hoffnungsvoll zu bleiben.

Diskus: Liebe Bini, gibt es eigentlich heute noch die Aussicht auf die befreite Gesellschaft?

Bini: Ja, die gibt es. Es ist vermutlich nicht die befreite Gesellschaft, die sich da sehen lässt, sondern *eine*, oder besser *eine Vielzahl* befreiter, also freierer, egalitärerer, solidarischer Gesellschaften. Und diese sehen auch je nach Aussichtspunkt ein wenig anders aus. Jeweils etwas verstellt, ausschnittsartig, unscharf. Jeweils mit unterschiedlichen geographischen, thematischen, historischen Konturen und Akzenten. Heute, wie ihr schreibt, ist die Aussicht von Europa aus besser als vor 25 Jahren, zur Zeit des Endes der Geschichte, als der Kapitalismus sich als alternativlos präsentierte und Gegenentwürfe nur in Lateinamerika und der Steiermark gehört wurden. Sie ist zugleich schlechter als vor 5 Jahren, zu Beginn des Arabischen Frühlings, als völlig unerwartete Revolten und Bewegungen weltweit neue Hoffnungen auf demokratische Aneignung der Gesellschaft weckten. Die Anziehungskraft, die der Kapitalismus als demokratische Marktwirtschaft noch 1990 für die Menschen des Ostens hatte, hat er spätestens seit der Weltwirtschaftskrise verloren. Die Geschichte ist wieder offen. Gleichzeitig sehen wir gerade mit an, wie die hoffnungsvollen Aufbrüche der letzten Jahre sich in den alten Militärdiktaturen (Ägypten), in islamistischen Regierungen (Tunesien), grässlichen Bürgerkriegen (Syrien) oder weitgehenden politischen Kapitulationen (Griechenland) fortsetzen, während die internationale Rechte, sei es in islamistischer oder faschistischer bis rechtsnationalistischer-Gestalt weiter erstarkt.

D: Im Angesicht dieser Szenarien scheint die gegenwärtige Lage dann doch eher verzweifelt als hoffnungsvoll. Besonders wenn zu den internationalen Krisen noch die fast täglichen rassistischen Übergriffe in Deutschland hinzukommen. Als Linke scheint sich auf diese Situation kaum überzeugend reagieren zu lassen (anders als noch um die Jahrtausendwende, als global eine andere mögliche Welt von links ausgerufen wurde), außer vielleicht mit der kleinteiligen Spurensuche nach Emanzipation inmitten der Gesamtscheisse, im persönlichen Umfeld oder mit Resignation.

B: Alors, ich denke die Parole ›Eine andere Welt ist möglich‹ konnte nur deshalb so erfolgreich werden, weil der Mehrheit der Menschheit die bestehende Welt eben als alternativlos erschien: TINA (there is no alternative) war das ausgesprochene wie unausgesprochene Motto der Epoche. Der Kapitalismus hatte gesiegt, die Geschichte war an ihr Ende gelangt. Linke Entwürfe wurden nicht in erster Linie deshalb abgelehnt, weil sie auf inhaltlichen Widerstand stießen, sondern ›weil das doch eh nicht klappt‹, weil ›man nichts machen kann‹. Aus Deutschland ist diese Stimmung des Endes der Geschichte immer noch nicht entwichen. In den ersten 20 Jahren nach der Niederlage der Sowjetunion aber legte sich diese allgemeine Atmosphäre der Resignation über weite Teile des Globus. Die Anti-Globalisierungsbewegung – ohnehin vor allem von der organisierten radikalen Linken getragen – die in Seattle und

Genua neue Hoffnung entfacht hatte, zerschellte mit 9/11 und dem folgenden *War on Terror*, in dem für emanzipatorische Perspektiven kein Platz mehr blieb.

In den 1920er Jahren hätte das Ausrufen einer möglichen anderen Welt niemanden auf die Straße locken können. Dass eine andere Welt möglich war, stand außer Frage. Was in Frage stand war vielmehr, welche Welt – die Welt welcher der um die Zukunft streitenden Fraktionen – es genau sein würde und vor allem wann sie endlich einträte: noch vor der nächsten Mietzahlung oder doch erst im kommenden Jahr. Heute ist die Parole der Altermondialist_innen ebenfalls nicht mehr zu hören. Nicht weil andere Welten so viel näher gerückt wären, sondern weil die bestehende Welt an Stabilität und Plausibilität eingebüßt hat. Es ist offenkundig, dass die Regierenden unwillens und unfähig sind, Antworten auf die ökonomischen, ökologischen und sozialen Probleme der Zeit zu geben, die noch in der Lage wären, einen Großteil der Bevölkerung einzubinden. In dieser Situation der Schwäche des herrschenden Blocks erleben wir auch das Erstarken der extremen Rechten, die Wiederkehr des europäischen Faschismus. Aber wir erleben zugleich, etwa in Kroatien, Polen oder Frankreich, einen breiten gesellschaftlichen Widerstand gegen den Angriff von rechts und seine Unterstützung durch die Mitte der bürgerlichen Gesellschaft. In der US-amerikanischen Generation der unter 30jährigen findet der Sozialismus mehr Zustimmung als jemals zuvor. Sure, Sozialismus bedeutet jetzt mehr Sozialdemokratie als etwa in den 1970ern, aber die Diskrepanz zu den frühen 2000ern bleibt gravierend. Selbst in Deutschland war im letzten Jahr eine Bewegung der Solidarisierung mit Geflüchteten zu sehen, die es in den 1990er Jahren so nicht gab. Klar, Deutschland bleibt – nicht zuletzt aufgrund des gespenstischen Fortlebens der antikommunistischen Tradition – das Auge des Orkans der europäischen Krisenpolitik und die deutsche Depression der hiesigen Linken findet darin eine ihrer Berechtigungen. Ob allerdings angesichts täglicher rassistischer Angriffe der Rückzug ins persönliche Umfeld eine sinnvolle Strategie ist, hängt davon ab, wie viele Geflüchtete, Sammelunterkünfte und Naziaufmarschplätze sich in diesem persönlichen Umfeld finden. Der Blick über den nationalen Schüsselrand lohnt jedenfalls. Die großen Proteste etwa, die im April und Mai 2016 Frankreich belebten, richten sich gegen ein Arbeitsgesetz, das gemeinhin als nachholende Agenda 2010 verstanden wird, sie gelten also dem Versuch, in Frankreich deutsche Verhältnisse einzuführen. Aufgrund der internationalen Verflechtung durch nationale Konkurrenz können sie vermutlich nur wirklich erfolgreich sein, wenn sie auf Deutschland übergreifen.

D: Um noch einmal auf deine vorherige Antwort einzugehen: Auch du relativierst die Rede von der befreiten Gesellschaft vorweg, obwohl aus deinen Texten eine große Leidenschaftlichkeit für die Frage nach der Revolution spricht. Ist die Zeit für die Frage nach der befreiten Gesellschaft vorbei? Sicher ist die Revolution zu erwarten unrealistisch, aber müssen wir deswegen das Träumen von ihr aufgeben und nach nur befreiteren Verhältnissen verlangen?

B: Ich ›relativiere‹ die Rede von der befreiten Gesellschaft nicht im Interesse eines abgespeckteren, realistischeren, reformorientierteren Programms, sondern weil ich dem Singular majestatis dieser Figur misstraue. Das gleiche gilt im übrigen für ›Die Revolution‹. Diese Konzepte stehen in der Gefahr, radikale soziale Transformation und ihre Resultate aus dem historischen Prozess rauszuschreiben und in metaphysische Konzepte zu verwandeln. Revolution wird so oft zu einer theoretischen Figur in Form von ›Ereignis‹ oder ›Bruch‹ stilisiert, die sich als solche vielleicht messianisch erwarten, aber unmöglich historisch analysieren, praktisch vorbereiten oder gar machen lassen. Die Rede von einer befreiten Gesellschaft oder dem ganz Anderen, das sich ›nach der Revolution‹ finden lassen soll, dient dazu, systemtransformierende Politik unter nicht revolutionären Bedingungen zu denken, steht aber in der gleichen Gefahr, die Bedingungen der Niederlage zu perpetuieren. Ich bin in der Geschichte der Russischen Revolution auf ein geheimnisvolles Phänomen gestoßen, das ich ›postrevolutionäre Depression‹ genannt habe: die Traurigkeit von Kommunist_innen darüber, dass die siegreiche Revolution vorbei ist. Diese Niedergeschlagenheit artikulierte sich nicht in einer Unzufriedenheit mit den bisherigen Ergebnissen der Revolution, sondern in einer nostalgischen Sehnsucht nach der vergangenen Revolution. Obwohl die Revolution in der Vorstellung dieser Revolutionäre gesiegt und bereits einen Teil dessen erreicht hatte, wofür sie unternommen worden war, wurde sie zurückgesehnt. Dieses revolutionäre Begehren war also mehr ein Begehren nach Revolution als ein *Begehren nach einer revolutionierten Welt*. Im bolschewistischen Imaginären und weit darüber hinaus bis in die Gegenwart konnotierte die Revolution Aufruhr, Aufregung, Aggression und Spaltung, die Postrevolution Frieden, Gleichheit, Einheit, Harmonie. Für diese befreite Welt brauchte es deshalb auch die Neuen Menschen, denn die alten waren offenkundig nicht dafür gemacht, in ihr zu leben. Es sollte deshalb nicht verwundern, wenn ihr Interesse, diese Welt wirklich zu erreichen, nicht allzu groß ist.

Von einer befreiteren, gleicheren, solidarischeren Welt zu sprechen halte ich nach der Erfahrungen der tragischen Revolutionsversuche des 20. Jahrhunderts demgegenüber für die erste Präzisierung eines revolutionären Maßstabs. An ihm scheiterten die meisten von ihnen. Der Stalinismus war nicht einmal weniger schlimm als der Zarismus, sondern noch schlimmer.

Aber statt über die missverständliche Vieldeutigkeit dieser großen Begriffe zu debattieren, können wir auch versuchen, wieder konkreter und präziser zu werden, um uns besser zu verstehen. Was versteht ihr denn unter der befreiten Gesellschaft?

D: Es ist klar, dass die Abstraktion hinter den großen Begriffen Gefahr läuft, bloße Mystifikation zu erzeugen und genau jenen Effekt hervorzubringen,

der die konkreten Ziele der Revolution hinter dem Begehren der Revolution verschwinden lässt. Der erste Impuls bei dieser Frage ist wohl die Flucht in die Negation, die befreite Gesellschaft ist dann das, was heute noch nicht ist. Als Konsequenz dieser Negation wird einer konkreten Formulierung der befreiten Gesellschaft schnell der Vorwurf des Utopismus gemacht. Ganz ohne eine Vorstellung dieser scheint es aber auch nicht zu gehen. Der erste Schritt hin nicht nur zur befreiten Gesellschaft, sondern auch zu einer Vorstellung von ihr, scheint also das Wiederfinden dessen zu sein, was wünschenswert erscheint. Trotzdem bleibt der Verweis, dass eine Vorstellung von der befreite(re)n Gesellschaft auf den Umbruch der Verhältnisse als Ganzes gerichtet, sprich mit dem Verweis auf eine gesellschaftliche Totalität verbunden sein muss, die dazu tendiert, jeden Kleinschritt der Emanzipation reibungslos in sich aufzunehmen und zu ihrer eigenen Reproduktion zu wenden. Dabei muss man sich selbst oft zusammenreißen, dass sich diese Haltung nicht in bloßen Zynismus verkehrt, dem eigentlich jene resignierte Position zugrunde liegt, die den linken Entwürfen im Ende der Geschichte den Gar ausgemacht hat. Wir merken, dass es daran fehlt, eine konkrete Verbesserung als wünschenswert denken zu können. Zudem sind wir unsicher darüber, ob das eine individuelle Aufgabe ist oder ob die individuell-subjektive Disposition nicht schon zu verkorkst ist, um von einer anderen Welt träumen zu können, die ja nie nur die eigene sein kann, sondern eine der bedeutungsvollen Sozialbeziehungen sein muss, sprich kollektiv ist. So haben wir auch *Gestern Morgen* gelesen, als eine Spurensuche nach der vergangenen Fähigkeit des revolutionären Träumens, das das kollektive Träumen einer Klasse war, die ihre eigene Auflösung in der Überwindung der Verhältnisse mitträumt.

Deine Frage rührt daher direkt an den Ursprung unseres Bedürfnisses nach einer Auseinandersetzung mit dir und deinen Überlegungen. Denn tatsächlich fühlen wir uns unfähig, uns die befreite Gesellschaft als Konkretes vorzustellen. Wir scheinen uns selbst in der Situation zu befinden, das Begehren erst (wieder) erlernen zu müssen. Dafür war dein Konzept der Trauerarbeit sehr inspirierend, denn wir merken an uns selbst, dass wir nicht nur die Revolution, sondern auch das Träumen von ihr verloren haben. Um mit dieser Situation des Verlusts des Verlusts einen Umgang zu finden, sich mit der postrevolutionären Depression konstruktiv auseinanderzusetzen, möchten wir auf dein Konzept des kommunistischen Begehrens zurück kommen. Ließe sich dieses Begehren als eine Arbeit an der eigenen Subjektivität vorstellen, oder ist es nur als ein kollektiver Prozess zu haben?

B: Ich möchte aus euren Überlegungen ein paar Aspekte herausgreifen. Zunächst das Problem der Negation. Diese lässt sich im Sinne des Bilderverbots verstehen, also im Sinne der Behauptung, dass über das Aussehen einer anderen Welt nichts gesagt werden kann noch darf. Als solche ist sie meiner Einschätzung nach in den letzten Jahren weitgehend geschliffen worden. Sie konnte den Gegenargumenten nicht standhalten.

D: ... könntest du das ein bisschen ausführen?

B: Das Bilderverbot basiert auf der Vorstellung, die utopische Beschreibung einer anderen Welt könnte zum Masterplan werden, welcher der Zukunft autoritär vorschreibt, wie sie sich zu gestalten habe. Damit würden die Beschränkungen der Gegenwart auf eine möglichst andere Gesellschaft ausgedehnt. Das ist eine völlige Selbstüberschätzung der Rolle von Intellektuellen. Diese können lediglich Vorschläge unterbreiten, ob sie angenommen werden hängt aber von ihrer Attraktivität und Plausibilität ab. Zudem ist die Vorstellung historisch falsch. Die autoritären Kommunist_innen, die Bolschewiki, waren als Anhänger des wissenschaftlichen Sozialismus anti-utopisch. Gerade sie, die über keine ausgearbeiteten Bilder einer zukünftigen Welt verfügten, setzten ihren planlosen Plan gewaltsam durch. Nach den Erfahrungen des Stalinismus lässt sich das Bilderverbot nicht mehr halten, weil es den Traum nun nicht mehr nur als Werbung braucht, sondern auch um zu zeigen, inwiefern er sich vom Alptraum von dessen Scheitern unterscheidet.

D: Okay, danke, weiter im Text ...

B: Die Aufforderung zur Negation lässt sich aber auch so verstehen, dass die bestehende Welt den negativen Maßstab der gewünschten bildet, dass die utopische Gesellschaft sich also daran messen lassen muss, wie sehr sie die gegenwärtige negiert. Auch diese Perspektive aber bliebe sehr problematisch. Sie stellt eine Selbstbeschränkung in Form negativer Fixierung dar, die es verunmöglicht, die entscheidende Frage zu stellen: welche Momente der alten Gesellschaft wir abschaffen, welche wir erhalten wollen. Es war schließlich nicht alles schlecht im Kapitalismus. Damit ist zugleich das Problem der Totalität angeschnitten. Ich würde der Formulierung widersprechen, dass die ›gesellschaftliche Totalität‹ jeden kleinen Schritt von Emanzipation ›reibungslos‹ in sich aufnehmen kann. Tatsächlich verlaufen die Kooptierungs- und Integrationsprozesse oft äußerst reibungsvoll. Der Neoliberalismus etwa ist nicht einfach ein konservatives Projekt, das die kapitalistische Herrschaft lediglich ausdehnt, vertieft und verfeinert. Er ist stattdessen in seiner Durchsetzung eine Reaktion auf den emanzipatorischen Aufbruch von 1968, von dem er viele Aspekte übernimmt, um sie mit Eigentum und Profit zu versöhnen oder in deren Dienst zu stellen. Das Bürgertum rettet seine hegemoniale Stellung um den Preis seiner gravierenden Transformation. Die kapitalistische Reproduktion wird gerettet, die weiße, patriarchale und heteronormative stark in Mitleidenschaft gezogen. Nur deshalb greifen Parteien, die eine neoliberale Wirtschaftspolitik mit einer wertekonservativen bzw. reaktionären Kul-

tur- oder Gesellschaftspolitik rekombinieren, heute vom rechten Rand an. Sie sind – mit Ausnahme etwa der *AKP* in der Türkei – nicht hegemonial.

Wenn wir heute ein Begehren nach dem guten Leben artikulieren, tun wir es nicht in einem leeren Zeitraum. Wir greifen – bewusst oder unbewusst – auf ein Archiv an Wünschen zurück, das seit Jahrhunderten gefüllt wird, insbesondere zu revolutionären Kulminationspunkten wie 1917 und 1968. Deswegen müssen wir zugleich die Brechungen und Verzerrungen reflektieren, die diese Aufbrüche in den konterrevolutionären Rekuperationen von Stalinismus und Neoliberalismus erlitten haben. Vor allem aber dürfen wir, um eure Frage zu beantworten, wissen, dass das Träumen nie nur individuell ist. Das, was an Traumbildern zur Verfügung steht, das, was gewünscht werden kann, ist immer gesellschaftlich produziert, zirkuliert und distribuiert. Das trifft auch auf den massenhaften Traum vom individuellen Glück zu. Der Traum von Liebe, Familie, Karriere, die Sehnsucht danach, anerkannt, eingeladen und zitiert zu werden, der Wunsch nach biologischer Kindernahrung, exklusiver Einrichtung, stylischen Schuhen und Rädern sind gesellschaftliche Erzeugnisse. Unter Bedingungen des neoliberalen Differenzkapitalismus lautet die Anforderung gesellschaftlicher Normalität zugleich, zu sein wie alle und einzigartig: Sei wer du bist und fall nicht aus der Reihe. Der ständige Wunsch nach Distinktion, nach Abgrenzung und Besonderheit ist selbst ein Zeichen von Anpassung. Worum es dagegen zunächst geht, ist ein kollektives *disinvestment* in diese Wunschökonomie des privatisierten Glücks. Scheiß auf private happiness.

D: Der ›massenhafte Traum vom individuellen Glück‹ ist doch dann aber etwas anderes als der Traum von einer glücklichen (anderen) Welt. Sicherlich ist ersterer gesellschaftlich produziert und ideologisch in die Reproduktion der Verhältnisse eingebunden; indem er einen auf sich selbst zurückwirft, steht er im Widerspruch zum revolutionären Träumen. Das Begehren nach Glück und den hippen Goodies ist ja das private Echo der gesellschaftlichen Produktion, an die man auch in der Reflexion nicht mehr heranzureichen scheint. Es bleibt also auch hier der notwendige Schritt, sich von diesem individuellen Alltagsbewusstsein – in diesem Falle der ›Wunschökonomie des privatisierten Glücks‹ zu distanzieren …

B: Ich stelle in Workshops häufig zwei Fragen: 1. Wie siehst du deine Zukunft in 20 Jahren – schlechter, gleich oder besser? 2. Wie siehst du die Zukunft der Gesellschaft in 20 Jahren – schlechter, gleich oder besser? In aller Regel ist die Mehrheit optimistisch was ihre individuelle Zukunft, pessimistisch, was die kollektive Zukunft angeht. Geschichtsphilosophisch ist daran zunächst das Auseinanderfallen selbst auffällig. Der Zusammenhang von Allgemeinem und Besonderem, von Ich und Welt, ist – als ein Effekt der sozialistischen Niederlagen – zerschnitten. Als nächstes fällt – spätestens in der Gruppenerfahrung – der Irrsinn dieses gespalteten Bewusstseins auf: Wenn es der Welt schlechter geht, dann wird es der Mehrheit der sie bevölkernden Individuen nicht besser gehen. Der Glaube, es individuell schaffen zu können, ist vielleicht die mächtigste praktische Ideologie des neoliberalen Kapitalismus. Es ist ein Irrglaube.

D: Aber wie sieht dann das kollektive *disinvestment* aus? Und wie ließen sich die verschiedenen Formen des Unbehagens am Kapitalismus – die sich ja vielfältig in der Gesellschaft finden lassen – für dieses kollektive *disinvestment* zusammenbringen? Reicht die Feststellung, dass man ›so‹ nicht leben möchte aus? Und beginnt nicht genau hier die Dringlichkeit sich über konkrete politische Konzepte zu einigen, weil man ansonsten Gefahr läuft ein inhaltsloses ›Dagegen‹ zu produzieren, was leicht in Ressentiments verfällt?

Bedeutet dann die Trauerarbeit (anders als die Aufarbeitung der verlorenen Kämpfe und Träume) die kollektive Traurigkeit als Gegenpol zur falschen individuellen happiness?

B: Nein. Die kollektive Traurigkeit ist der Gegenpol zu individueller Depression und Resignation. Individualisierung ist der zentrale Vergesellschaftungsmodus des neoliberalen Kapitalismus. Er spiegelt jedes objektive Verhältnis, sei es sozial oder sachlich, organisiert oder zufällig als Gegenstand subjektiver Verantwortung zurück: als Erfolg oder Versagen, Ohnmacht oder Schuld. Alles liegt an der Einzelnen: Ernährung, Gesundheit, Lieben, Wohnen, Arbeiten, Aussehen, Einkommen, Glück und Unglück. Hilflos und vereinzelt ist das neoliberale Individuum überfrachtet mit Anforderungen und auf die Hoffnung zurückgeworfen, sich irgendwie durchzuwurschteln. Resignativer Rückzug in die individuelle Leere liegt da nahe. In der geteilten Trauer hingegen wird auch der Traum eines möglichen zärtlicheren Umgangs mitgeteilt.

Ohnehin, und unter den beschriebenen neoliberalen Bedingungen noch mehr, ist die Zusammenkunft nicht nur ein Dagegen, sondern bereits ein Dafür. Ob sich eine Hausgemeinschaft gegen eine energetische Modernisierung konstituiert, ein Stadtteil sich gegen Gentrifizierung organisiert oder Menschen sich über ihre je unmittelbaren Interessen hinaus zusammenschließen, um einander zu unterstützen – die Vereinzelung wird überwunden und das gesellschaftliche Leben als gesellschaftliches erfahrbar. Es ist ein großes Versäumnis emanzipatorischer Theorie, dass sie Solidarität fast immer auf einen Effekt oder ein Mittel reduziert hat. Sie entsteht im Kampf und wird für den Kampf gebraucht: united we stand, divided we fall. Die Gefahr besteht darin, die Versammlung instrumentell zu fassen. Wie Menschen in einer Zweck-WG zusammenleben, weil ihnen für die Single-Wohnung das Geld und für das Reihenhaus mit Garten die Restfamilie fehlt, machen sie im Zweckbündnis zusammen Politik, weil ihnen die Macht fehlt, alleine ihre Privatinteressen durchzusetzen. Eine temporäre Überwindung der zivilisatorischen Aversion in strategischem Inter-

esse. Das ist das Modell von *Game of Thrones* oder *House of Cards*.

Das Modell von *Pride* aber lehrt uns etwas anderes. Wenn eine LGBT-Gruppe beschließt, streikende Miner zu unterstützen und sich die Gewerkschaft der Kohlearbeiter_innen am Gay Pride beteiligt, dann ist das mehr als nur praktisch oder nützlich, notwendig oder effizient. Die affektive Rührung, die der Film hervorruft, lässt daran keinen Zweifel: Solidarität ist selbst Zweck. Wir verwenden unsere Zeit um einander anders kennen zu lernen, um Zeit und Raum zu teilen, um zusammen zu sein.

Kapitalismus verbindet Menschen einzig, indem er sie trennt. Über den Modus der Indifferenz und der Konkurrenz. ›Man‹ ist einander egal, oder steht miteinander im Wettbewerb – an Arbeitsplatz, Nationalgrenze und Gartenzaun. Jede hat ihre eigene Facebookglotze. In diese Richtung zielen auch die aggressiven Werbekampagnen von *Deliveroo* und *Foodora*, die uns alle noch mehr zu Stubenhocker_innen machen wollen. Dagegen lautet die Nachricht der Assembleas, die in allen Bewegungen der letzten Jahre entstanden: Lass uns draußen treffen.

D: In deinen Antworten auf unsere skeptischen Fragen zum Zustand der Linken fällt dein grundsätzlicher Optimismus auf. In Anbetracht der sich in weiten Teilen durch eine Geschichtslosigkeit auszeichnenden Bewegungen, die momentan das Bild prägen, wirkt er doch etwas überraschend. Ist deine Arbeit als ein Versuch zu verstehen, darauf zu reagieren? Um also noch ein letztes Mal auf deinen Begriff der kollektiven Trauerarbeit einzugehen: Ließe sich dieser für die Bewertung gegenwärtiger linker Praxis fruchtbar machen?

B: Sind die aktuellen Bewegungen geschichtslos? Könnte, wenn wir in einigen Teilen der radikalen Linken eine Rückkehr moralistischer und identitärer Politiken beobachten, das geschichtliche Wissen darum, dass es sich hier um eine Wiederholung von autonomen Politikstilen aus den späten 1980er Jahren handelt, etwas an diesem Comeback ändern? Ich bezweifele es. Vielleicht aber kann die Erinnerung daran, dass etwa in queerfeministischen oder anarchistischen grassroots-Bewegungen bereits offenere und lustvollere Politikformen entwickelt wurden, das Archiv eines anderen Angebots bereithalten. Das Angebot einer asubjektiven und nichtnormativen Politik, die weniger auf Abgrenzung als auf Ansteckung, weniger auf Anklage gegenüber dem Bestehenden als auf Lust an Veränderung basiert. Das Angebot einer Politik, die, statt nach der reinen Position zu suchen, fragend voranschreitet und die, statt auf Subjekte und deren Gewissen, auf die Gestaltung von Beziehungen zielt. Prinzipiell denke ich, dass die Linke, zumal die radikale, sich zu viel mit sich selbst und ihrem eigenen Zustand beschäftigt. Immer wieder verliert und zerteilt sie sich in den Auseinandersetzungen zwischen Kleingruppen und Strömungen um die richtige Lehre. Immer wieder entstehen Gruppen, die sich darauf zu spezialisieren scheinen, ›in die Linke zu intervenieren‹ und mit moralischer Empörung beklagen, dass diese sich nicht genug oder gar nicht mit Feminismus *oder* Antisemitismus *oder* Rassismus *oder* Marxismus *oder* Ableismus *oder* Ökologie beschäftigt. Sie übersehen dabei, dass unter den prekarisierten Bedingungen der projektbasierten Arbeitsteilung auch innerhalb der Linken die Ressourcen begrenzt sind. Viele Lücken sind weniger durch Ignoranz als durch Überarbeitung begründet.

Gestern Morgen handelt von der Linken in einem historischen Zustand der Macht, als sie auf einem Fünftel bis einem Drittel des Globus ihren streitbaren Einfluss geltend machen konnte. Unter den gegenwärtigen Kräfteverhältnissen jedoch verbleibt die Auseinandersetzung in der radikalen Linken in einem Feld der Marginalität. Das ist angesichts der Stärke der Reaktion gefährlich.

Wenn wir aber den engen Rahmen der organisierten oder identifizierten radikalen Linken verlassen, bin ich mir nicht sicher, ob eure Diagnose der Geschichtsvergessenheit überhaupt stimmt. An den Bewegungen der letzten Jahre lässt sich vor allem ihr Glaube an parlamentarische Parteien – etwa *Syriza* – kritisieren, der nicht durch historische Erfahrungen gedeckt ist. Aber als Menschen ab 2011 begannen, Plätze zu besetzen, sich zu versammeln, um sich gegen ihre schlechten Lebensverhältnisse zur Wehr zu setzen, hätten sie easily auf die Idee kommen können, sich Anführerinnen zu geben, diese vor die Fernsehkameras zu schicken und sie mit der Macht eines Zentralkomitees auszustatten. Sie hätten, um die Geschlossenheit der Bewegung zu sichern, ein Programm ausarbeiten und Abweichlerinnen ausschließen können. Sie hätten mit anderen Worten den autoritären Sozialismus wiederaufführen können. Haben sie aber nicht. Stattdessen waren sie um radikaldemokratische, inklusive und hierarchiearme Politikformen bemüht. *Hier* hat scheinbar, ohne dass es dazu das dezidierte historische Wissen der Akteurinnen bräuchte, ein historischer Lernprozess stattgefunden, der Hoffnung macht.

Das Gespräch führten Freya Kurek und Alex Struwe.

GARIP DÜNYA

CORPORATE IDENTITY ODER GEMEINSAME EMANZIPATION

Gewerkschaftliche Organisierung an der Uni gegen die Spaltung durch Gemeinschaftsideologie

(1) Auf den grünen Auen des »schönsten Campus Europas« erstrahlt die *Goethe-Universität* in neuem Licht. Dort, so erzählt sie sich und anderen, forscht einmütig die Wissenschaftsgemeinde aus Studierenden, (promovierendem) Mittelbau und Professor_innen. Dass dieses Bild einige dazu verleitet, in Nostalgie über AfE-Turm und Brutalismus zu verfallen, liegt wohl auch daran, dass die identitätsstiftende Rede von der *scientific community* über den unternehmerischen Charakter der Hochschule und ihren Zweck in der bürgerlichen Gesellschaft nicht hinwegtäuschen kann. Sie unterscheidet sich kaum von anderen Ideologien, die eine Interessenidentität von Arbeitenden und Unternehmensführung unterstellen. Doch die Homogenität, die in diesem »Regieren durch Community« (Rose 2012: 81) behauptet wird, ist rissig. Zwar überdeckt die beschworene Gemeinschaft die Vereinzelung und erschwert es, klar zu machen, warum eine kollektive Organisierung entlang von parteilichen Interessen geboten ist. Durch die Aktionen und Forderungen der Hilfskraftinitiative an der *Goethe-Universität* gab es in den letzten zwei Jahren aber eine erste Politisierung der Frage, ob sich der studentische Teil der *scientific community* tatsächlich als Sachmittel mit stagnierenden Löhnen abspeisen lässt. Eine längerfristige und umfassendere politische Perspektive soll nun das Gewerkschaftsprojekt *unter_bau* mit einer statusgruppenübergreifenden Organisierung bieten.

Die Universitätsleitung bietet mit ihrer ›Corporate Identity‹ ein exklusives Angebot für alle akademischen Angehörigen der Universität. Die Angestellten in den Mensen oder in der Gebäudereinigung sind selbstverständlich nicht mitgemeint, ihre Arbeit ist outgesourced, für die Bedingungen ihrer Arbeit sieht sich die Universitätsleitung nicht zuständig. Doch auch die wissenschaftlich Tätigen lassen sich nicht einfach zu einer homogenen Gemeinschaft zusammenfassen.

Für die Studierenden erfüllt die Universität eine Funktion, wie sie ähnlich auch schon der Schule zukommt: sie führt die Einzelnen an Lohnarbeit im gesellschaftlichen Konkurrenzverhältnis heran. Relativ starr geschieht das in den Fächern, die zu klarer bestimmten Berufen qualifizieren sollen. Für Tätigkeiten, die mehr Kreativität und eigenständige Initiative erfordern, wird mehr Autonomie eingeräumt, da später nicht nur die schiere Arbeitskraft verkauft werden soll, sondern zugleich ein individuelles Muster, wie diese am besten eingesetzt werden kann. Dennoch verlässt sich das Präsidium nicht allein auf die Selbstregierung der Studierenden: Der Hochschulentwicklungsplan von 2016 beispielsweise sieht Schulpartnerschaften vor, um Schüler_innen schon frühzeitig an das ›richtige‹ Studium einfach heranzuführen und längere Studienzeiten, als sie zur Ausbildung notwendig sind, zu vermeiden. Außerdem soll das sogenannte »Service Learning« eingeführt werden, eine Art unbezahltes Praktikum im zivilgesellschaftlichen Bereich, das »soft skills« und »employability« fördern soll. Die Universitätsleitung lobt sich hier selbst für ihre Abkehr von Inhalten zugunsten der besseren Verwertbarkeit des Humankapitals.

Für die wissenschaftlichen Mitarbeiter_innen bietet die Zugehörigkeit zur Wissenschaftsgemeinschaft wenig Verbindliches. Das Bekenntnis der Universität zum »Nachwuchs« findet seine Grenze im auf ein Jahr befristeten Arbeitsvertrag. Für Promovierende mit Stipendium ist die Uni ohnehin nur ›ein‹ Andockpunkt, aber auch die angestellten Wissenschaftler_innen sind viel damit beschäftigt, sich von Geldgeber_innen nachgefragte Forschung auszudenken und als Antrag aufzubereiten:

»Verlangt werden operationalisierbare Hypothesen, die sich in kleinen Schritten bearbeiten lassen, nicht eigensinnige Thesen oder große Theorien. Die Anträge dürfen nicht zu viel Wissen anzeigen, da sonst eine Förderung überflüssig wäre, aber auch nicht zu wenig, weil sie dann der Förderung nicht wert wären.« (Demirović 2015: 74).

Die Forschenden müssen eine Balance zwischen Kooperation im Namen der Alma Mater und Konkurrenz um knappe Mittel halten: Ohnehin schon verdingen sich viele Akademiker_innen innerhalb und außerhalb der Uni mehr und mehr als selbstständige Arbeitskraftunternehmer_innen: »Das Risiko verschiebt sich zu dem, der das Werk zu schaffen hat. An die Stelle von Zeitlohn tritt Leistungsentgelt. Der Lieferant der Leistung wird Unternehmer« (Fach 2012: 116). Durch die permanente Unsicherheit und Entgrenzung der Tätigkeiten ist eine »Abschöpfung von prinzipiell grenzenloser Selbstausbeutung« (ebd.) möglich. Somit wird nicht nur immer mehr Personal aus dem Infrastrukturbereich ausgelagert, sondern für das wissenschaftliche Personal ist die Uni nur noch ein Label, auf das man zurückgreifen muss, um selbstständig zu arbeiten.

Den Hilfskräften wird der Eintritt in das Wissenschaftsnetzwerk versprochen, dessen Teil die Studierenden angeblich doch alle sind. Dafür dürfen sie jedoch keine allzu hohe finanzielle Entlohnung erwarten und werden lediglich als Sachmittel geführt. Über die prekäre materielle Grundlage der Forscher_innen spricht die Universitätsleitung meist nicht, mehr jedoch über exzellente Ergebnisse. Auch wenn zugegeben wird, dass es eine harte Konkurrenz um knappe Mittel gibt, will man diese offenkundigen Probleme noch positiv wenden und als Motivationsfaktor verstehen. Die Regierung durch Freiheit an der Universität bewegt sich zwischen dem Appell, Freiräume selbst zu gestalten, Anreizen, diese in verwertbarer Weise zu nutzen, dem Verweis auf Sachzwänge, sowie gelegentlicher autoritärer Verfügung durch die Universitätsleitung. Dennoch ist die individuelle Freiheit an der Uni nicht allein als Ideologie zu verstehen. Die Mitarbeit in wissenschaftlichen Projekten kann im Vergleich zu anderen Jobs tatsächlich inhaltlich und zeitlich selbstbestimmter sein. Wie die Sozialwissenschaftler_innen Luc Boltanski und Eve Chiapello gezeigt haben, wurden durch die Studierendenbewegung der 1968er durchaus Teile der starren Strukturen aufgebrochen, was aber zugleich zur Legitimation eines flexibilisierten Kapitalismus dient (vgl. Boltanski / Chiapello 1999). Emanzipatorische Praxis muss deshalb ein Bewusstsein dafür schaffen, inwiefern die heutigen Zustände an der Universität auch das Resultat der Vereinnahmung früherer Proteste sind, um in Zukunft grundlegendere Veränderungen durchsetzen zu können.

(2) Die Frage, wie der spezifischen Formation des gegenwärtigen Kapitalismus begegnet werden kann, wurde auch in der Frankfurter (studentischen) Linken an verschiedenen Stellen aufgegriffen.[1] Trotz teilweise divergierender Positionen plädieren dabei alle Vorschläge für eine Rückbesinnung auf Alltagskämpfe, ob im Bereich der Lohnarbeit oder der gesellschaftlichen Reproduktion, für eine verbindliche Organisierung und die Zusammenarbeit in unterschiedlichen sozialen Kämpfen. Will man die oben genannten Probleme der Universitätsangehörigen wirksam aufgreifen, dürfen diese nicht nur die allgemeinen Verhältnisse in ihrer Forschung kritisieren, sondern müssen sich selbst als Lohnabhängige verstehen, die prekären Beschäftigungsverhältnissen und institutionellen Zwängen ausgesetzt sind. Eine gewerkschaftliche Organisierung drängt sich auf. Die korporatistischen Organisationen wie *ver.di* und *GEW* richten aber (auch) an der Universität wenig aus. Sie haben es bisher nicht geschafft, die räumlich zergliederte, in verschiedenste Arbeitsverhältnisse gespaltene Universität gewerkschaftlich zu organisieren. Grund dafür ist der fehlende Druck von der Basis, der nicht durch die Aktivität eines hauptamtlichen Funktionärs für ganz Hessen kompensiert werden kann. Inhaltlich führt zudem eine Orientierung allein an Tarifverhandlungen und sozialpartnerschaftlichem Dialog dazu, dass grundlegende institutionelle Änderungen nicht in den Blick geraten. Vor diesem Hintergrund hat sich seit dem Sommersemester 2013 die *Hilfskraft-Initiative* als basisdemokratische Gewerkschaftsvernetzung an der *Goethe-Universität* etabliert. Die Initiative tagt einmal pro Woche als Basisplenum, in der Vollversammlung wählen alle Hilfskräfte Referent_innen mit imperativem Mandat, die zusammen mit den Aktiven aus der Basisgruppe konkrete Auseinandersetzungen führen und Beschlüsse umsetzen. Bislang konnte die Initiative, nach mehreren Streiks und anderen Aktionen, Lohnfortzahlungen im Krankheitsfall und eine Attestpflicht erst ab dem dritten Krankheitstag erstreiten sowie eine Lohnerhöhung um 50 Cent und die Verlängerung der Anstellungszeit von Hilfskräften von vier auf sechs Jahre durchsetzen. Darüber hinaus fordert sie einen Tarifvertrag für Hilfskräfte und eine Lohnerhöhung von drei Euro. Als Stiftungsuniversität könnte die *Goethe-Uni* beides umsetzen. Gleichzeitig ging es der *Hilfskraft-Initiative* aber um eine breitere Politisierung der Verhältnisse: Im März 2015 fanden landesweite Arbeitskämpfe von Beschäftigten im öffentlichen Dienst in Hessen statt. Die Hilfskräfte mobilisierten für zahlreiche Demonstrationen mit, um ihre Forderungen in die Tarifrunde zu tragen und zugleich andere Kolleg_innen zu unterstützen, Erfahrungen auszutauschen und Netzwerke aufzubauen. Darüber hinaus wurden bei jeder Kundgebung und Vollversammlung Streikende aus anderen Bereichen eingeladen, etwa die Gewerkschaftsmitglieder der *GDL* oder Lohnabhängige im Bereich Kita und Soziale Arbeit (*SUSE*-Streik). Leider wird

solchen Allianzen durch die – von den *DGB*-Gewerkschaften unterstützte – Verabschiedung des Tarifeinheitsgesetzes entgegengewirkt. Die Zusammenarbeit in Alltagskämpfen auch über die eigenen unmittelbaren Interessen hinaus ist für grundlegende Veränderungen aber notwendig.

Ihre ersten Erfolge verdankt die *Hilfskraft-Initiative* also sowohl ihrer politischen Perspektive, als auch den von der Basis geführten direkten Auseinandersetzungen: Es gab zwei Warnstreiks der Hilfskräfte, das Präsidium wurde blockiert und mehrere Bibliotheken mussten während des Streiks schließen, auch einige Beratungszentren konnten bestreikt werden. Die studentischen Senator_innen beantragten im Senat der *Goethe-Universität* die Aufnahme der Hilfskräfte in einen Tarifvertrag. Der Antrag wurde von der Professor_innenschaft unabsichtlich, aufgrund eines Verfahrensfehlers und des Drucks zahlreicher anwesender Studierender, angenommen. Doch das Präsidium als Arbeitge-

ber parierte das unliebsame Ergebnis mit der Einführung einer *Task Force Hilfskräfte*, die dem Senat eine neue Stellungnahme zum Tarifvertrag vorlegen sollte. In der *Task Force* hatten die studentischen Vertreter_innen eine Stimme, die Hilfskräfte der Initiative durften den Sitzungen zwar beiwohnen, waren aber nicht stimmberechtigt. Zusätzlich zu zwei Hilfskräften der Initiative wurden zwei weitere Hilfskräfte aus den naturwissenschaftlichen Fachbereichen der Hochschule bestimmt. Dies wurde damit begründet, dass am Riedberg die Situation der Hilfskräfte eine vollkommene andere sei. Tatsächlich sind auch einige Hilfskräfte vom Riedberg selbst dieser Meinung: Sie wollen sich der Hilfskraftinitiative nicht anschließen, denn bei Problemen würden diese von Dekanaten geregelt und studentische Hilfskräfte bräuchten keine Organisierung außerhalb von Fachschaften. Auch gibt es reale Befürchtungen, dass die Forderungen am Ende doch nur zu Lasten der Studierenden gehen: Tutor_innen befürchten, dass durch Lohnerhöhungen Stellen wegfallen und so die Tutorien, ohne die Studierende kaum eine Chance hätten, Klausuren zu bestehen, voller werden. In diesen – nicht unbedingt unsolidarischen – Vorbehalten zeigen sich die Grenzen der Organisierung einer einzelnen Statusgruppe.

Ansätze einer statusgruppenübergreifenden Solidarität an der Universität gab es beim letzten Hilfskräfte-Streik im Dezember 2015. Mit einem offenen Brief unterstützte das wissenschaftliche Personal die Forderungen der Hilfskräfte (vgl. https://hilfskrafthilfe.wordpress.com/). Am Tag des Streiks gab es nach Gesprächen auch einen Unterstützungsbrief von Mensa- und Pfortenmitarbeiter_innen. Solche spontane Zusammenarbeit will der *unter_bau* in eine kontinuierliche Arbeit und Organisation überführen. Eine statusgruppenübergreifende politische Gewerkschaft eröffnet die Möglichkeit, strukturelle Probleme der Studienorganisation und der Arbeitsbedingungen anzugehen. Das Interesse der Studierenden an guter Prüfungsvorbereitung etwa kann nur durch ausreichend finanzierte Lehre erfüllt werden.

Das Präsidium hingegen will diese Forderungen gegeneinander ausspielen, indem es sie mit dem Gemeinschaftslabel ›Goethe-Universität‹ verdeckt: Nach dieser Ideologie können Konflikte an der Universität nicht den antagonistischen Charakter aufweisen, den sie in anderen Lohnarbeitsverhältnissen haben mögen und können innerhalb der *community* deliberativ und einvernehmlich gelöst werden. Die ›Arbeit‹ der Hilfskräfte wird dabei negiert: Sie wird als reine Weiterbildungsmöglichkeit beschönigt, in der Annahme, dass Studierende diese Jobs auch nur aus diesem Grund antreten und nicht etwa aufgrund der Notwendigkeit, Geld zu verdienen. Auf der anderen Seite werden Hilfskräfte dann aber als enormer Kostenfaktor dargestellt, wenn es heißt, dass eine Lohnerhöhung den Haushalt sprengen würde.

Die *Hilfskraft-Initiative* hatte zwar versucht, mit Informationsveranstaltungen am Campus Riedberg auf die Studierenden und Hilfskräfte zuzugehen, die disziplinäre und räumliche Trennung der Universität zieht aber Spaltungen nach sich, die sich nur langsam aufbrechen lassen. Die Fachschaften in den Naturwissenschaften verstehen sich selten als politische Organe, sondern mehr als Servicedienste für Studierende. Einige einzelne Fachschaftler_innen versuchen dies zu durchbrechen, befinden sich jedoch bisher in der Minderheit.

Dementsprechend fiel das Ergebnis enttäuschend aus: Die *Task Force* tagte insgesamt neun Monate lang und brachte außer einer Ablehnung des Tarifvertrags, einem_r Obmann_frau für Hilfskräfte und einer unverbindlich versprochenen Lohnerhöhung im Jahre 2017 keine weiteren Verbesserungen für die Hilfskräfte. »Die Universität möchte keinen Präzedenzfall schaffen, sondern das Land Hessen ist aufgerufen, das Problem zu lösen«, so der Kanzler der Universität, der danach die Verhandlungen ohne Vorlage eines Angebots abbrach.

(3) Der unter_bau will der vermeintlichen Interessenidentität eine solidarische Kollektivität von unten entgegensetzen. Der neoliberalen Logik kann nur begegnet werden, indem zugleich an den eigenen Subjektivierungsweisen und den Institutionen, die sie anregen, angesetzt wird. Dieses »Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung« hat Marx in den *Feuerbach-Thesen* als »*revolutionäre Praxis*« bezeichnet (MEW 3: 5f.). Der *unter_bau* schlägt eine basisgewerkschaftliche Organisation vor, die die konkreten Arbeitsbedingungen mit der allgemeinen Arbeitsorganisation, der Hochschulpolitik und emanzipatorischer Bildungsarbeit verknüpft. Dies soll eine radikale Transformation hin zu einer Universität ermöglichen, an der Forscher_innen selbstbestimmt und jenseits der Erfordernisse des Marktes inhaltlich arbeiten können. Ohne konkrete Kämpfe um Verbesserungen und alternative Strukturen wird die Lage nicht nur prekär bleiben, sondern werden Land und Präsidium weiter an (Personal-)Kosten sparen und den an der Universität Tätigen ihre Arbeit als Selbstverwirklichungsprogramm verkaufen.

In festen Basisstrukturen, die Entscheidungen auf Grundlage gemeinsamer inhaltlicher Auseinandersetzungen treffen und die Inhalte selbst umsetzen, sieht der unter_bau nicht nur den Ansatzpunkt für eine andere Gewerkschaft, sondern den Keim für eine Universität in Selbstverwaltung, in der kein Platz mehr ist für Repräsentativstrukturen mit ihrer (profitorientierten) Eigenlogik. Durch eine solche Organisation sollen Hochschulmitglieder aller Statusgruppen am Puls der konkreten Probleme selbst aktiv werden, ohne alsbald vom Präsidium als Innovationsprojekt vereinnahmt zu werden, wie es etwa bei der Gründung einer Promovierendeninitiative im Sommersemester 2015 der Fall war: Das Präsidium versuchte diese gleich mit der Etablierung einer *Early Researcher AG* an sich zu binden, die die »Entwicklung des eigenen Karriereprofils« (GoetheSpektrum 4/2015: 2) ins Zentrum stellt.

Um tatsächlich grundlegende Veränderungen zu erreichen, bietet der *unter_bau* einerseits den Statusgruppen Strukturen, mit denen sie ihre spezifischen Interessen durchsetzen können – dies ist die primär gewerkschaftliche Arbeit. Andererseits bildet er die institutionelle Gliederung der Hochschule ab, um sie reorganisieren zu können – dies ist die primär politische Komponente. So entsteht ein föderales Geflecht, durch das gemeinsame Interessen artikuliert werden können und das der Trennung von Politik und Ökonomie entgegenwirkt. Dies ermöglicht einen Austausch der sonst vereinzelten Mitglieder des Großbetriebs *Goethe-Universität*, in dem vermeintlich persönliche Probleme zu den strukturellen Zwängen wie Leistungsdruck in Bezug gesetzt und ein gemeinsames Vorgehen erarbeitet werden können. Auch die hochschulspezifischen Erscheinungsformen von Spaltungen wie Rassismus und Sexismus können auf diesem Wege thematisiert und gemeinsam angegangen werden. Dies eröffnet eine Perspektive der eigenen gesellschaftlichen Position und die Möglichkeit, eine reflektierte Distanz zum Universitätsalltag zu erlangen, die grundlegende Veränderungen denkbar und wünschenswert macht. Gemeinsame Ziele und Aktionen werden dann wie bei der Hilfskraft-Initiative basisdemokratisch beschlossen und koordiniert. Zwischen den Versammlungen setzen an imperative Mandate gebundene Personen, die der Basis gegenüber rechenschaftspflichtig sind, die konkreten Beschlüsse um.

Als politische Hochschulgewerkschaft soll der *unter_bau* ein gemeinsames Nachdenken über die Funktion der Hochschule in der Gesellschaft, ihre Kritik und alternative Forschungs- und Lernansätze anregen. Eine stärkere Teilhabe an der Bildungsinstitution Hochschule für alle könnte durch eine offene Alternativuniversität ermöglicht werden. Wenn die Verbindung zwischen der Hochschule als Ausbildungsstätte und den Bereichen der Gesellschaft, in denen das produzierte Wissen genutzt wird, erkannt wird, lassen sich Verknüpfungen zu anderen politischen Kämpfen herstellen. Auch aufgrund der prekären Beschäftigungsverhältnisse ist die Universität für viele nur eine Zwischenstation. Sie arbeiten nach dem Studium, der Promotion oder dem Ende ihrer Anstellung in einem anderen Kontext. Die Organisierung soll damit aber nicht enden. Die Gewerkschaft soll Verbindungen mit anderen Arbeitsbereichen pflegen. Auch die Tatsache, dass ein Großteil der Studierenden nicht an der Hochschule, sondern parallel an anderen Stellen beschäftigt ist, kann es ermöglichen, eng mit Aktivist_innen und Gewerkschaften in anderen Bereich zu kooperieren und dem Druck, sich in der Konkurrenz zu vereinzeln, auf breiterer Basis entgegenzuwirken. Somit wird ein solidarisches Miteinander erahnbar, in dem sich die Aktiven gegenseitig inspirieren und unterstützen, statt sich zu bremsen – und damit ein konkretes Gegenbild von Wissenschaft jenseits der identitären *scientific community*.

unter_bau
basisdemokratische Hilfskraftsinititiative
an der Goethe-Universität

*.lit

BOLTANSKI, LUC /CHIAPELLO, EVE (2003 *[1999]*): *Der neue Geist des Kapitalismus.* Konstanz [Paris].

DEMIROVIĆ, ALEX (2015): *Wissenschaft oder Dummheit? Über die Zerstörung der Rationalität in den Bildungsinstitutionen.* Hamburg.

FACH, WOLFGANG (2012): *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den ›schlanken Staat‹,* in: Bröckling, Ulrich et al. (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main.

GOETHESPEKTRUM (2015): *Mitarbeitermagazin der Goethe-Universität 4.*

MARX, KARL (1969 *[1845]*): *Thesen über Feuerbach,* in: MEW 3. Berlin.

ROSE, NIKOLAS (2012): *Tod des Sozialen. Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens,* in: Bröckling et al.(Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main.

*.notes

1 Etwa: Hochschule im Neoliberalismus. Kritik der Lehre und des Studiums aus Sicht Frankfurter Studierender und Lehrender (2010) von Christoph Bauer et al. (Hrsg.); Zur Strategie des Studierendenprotestes in der gegenwärtigen Krise des Kapitals von E. Kapfinger (2012), Bildungsstreik als kollektive Verweigerung von Studienleistungen? im Semesterguide 12/13 der Campus Antifa; die Beiträge zur Diskussion der Care Revolution Bewegung vom Care* AK Frankfurt Care is the love? Einige Überlegungen zu Stärken und Fallstricken der aktuellen Debatte um Care-Arbeit; Gegen-Bügeln. Frankfurter Positionen zur Care-Revolution sowie Der kommende Aufprall (2015) von der Frankfurter Antifa Kritik und Klassenkampf (2015).

Der unter_bau ist eine Initiative für eine politische Hochschulgewerkschaft an der Goethe-Universität. Wir treffen uns jeden 2. Mittwoch im Monat zur Vollversammlung im Protestkeller des Studierendenhauses. Kommt vorbei und wühlt mit uns die unhaltbaren Verhältnisse auf!

Mehr Infos und weitere Treffen findet ihr unter: www.unterbau.org oder bei Facebook: unter_bau

edition assemblage ea

Sina Arnold / Olaf Kistenmacher
Der Fall Ethel und Julius Rosenberg
Antikommunismus, Antisemitismus und Sexismus in den USA zu Beginn des Kalten Krieges
96 Seiten, 12.80 Euro
ISBN 978-3-96042-009-5

Kevin Culina / Jonas Fedders
Im Feindbild vereint
Zur Relevanz des Antisemitismus in der Querfront-Zeitschrift Compact
96 Seiten, 9.80 Euro
ISBN 978-3-96042-004-0

Jule Jakob Govrin
Sex, Gott und Kapital
Houellebecqs Unterwerfung zwischen neoreaktionärer Rhetorik und postsäkularen Politiken
96 Seiten, 9.80 Euro
ISBN 978-3-96042-008-8

Lower Class Magazine
Hinter den Barrikaden
Eine Reise durch Nordkurdistan im Krieg
184 Seiten, 13.80 Euro
ISBN 978-3-96042-012-5

Nikolai Huke
Krisenproteste in Spanien
Zwischen Selbstorganisation und Überfall auf die Institutionen
175 Seiten, 14.80 Euro
ISBN 978-3-96042-006-4

www.edition-assemblage.de

AXEL HONNETH: DIE IDEE DES SOZIALISMUS. VERSUCH EINER AKTUALISIERUNG

Eine Rezension

»Wir dürfen unsere Fehler nicht verteidigen. Wir müssen uns korrigieren können.« (Lenin)

Es gehört zu den Umgangsformen der studentischen Linken in Frankfurt: kommt das Gespräch auf Axel Honneth, lächelt man überlegen – ein Idealist, ein Sozialdemokrat bestenfalls. Ein paar Anekdoten und Häme, man zuckt die Schultern und wechselt das Thema. Die Souveränität des Urteils verdankt sich dabei nicht individueller Einsicht, sondern eben Konvention. Es ist symptomatisch für die gegenwärtige Situation der Sozial- und Geisteswissenschaften in Frankfurt. Offenkundig existiert eine Entfremdung der studentischen Linken von den heutigen akademischen Repräsentant_innen kritischer Theorie. Zugleich aber wird kaum ein sachlicher Streit ausgetragen. Während Axel Honneth, Rainer Forst und Co. unter linken Studierenden schlicht als Abtrünnige und Verräter_innen am Projekt der kritischen Theorie gelten, mit denen man sich deshalb gar nicht erst auseinanderzusetzen braucht, lassen sich die Frankfurter Professor_innen von der studentischen Skepsis nicht irritieren und üben sich auch umgekehrt in Ignoranz. So verhärtet der Gegensatz in Form eines dogmatischen Adornismus einerseits und eines selbstsicheren Linksliberalismus andererseits.

Aus dieser Situation heraus ist das neuste Buch von Honneth eine Überraschung. Schon der Titel *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (2015) irritiert das studentische Vorurteil. Nicht zuletzt geht es Honneth in seinem Buch darum, auf den Vorwurf zu antworten, seine Theorie sei gegenüber der bestehenden Gesellschaft unkritisch, letztlich konservativ. Indem Honneth sein sozialphilosophisches Programm mit dem Konzept des Sozialismus verbindet, versucht er klar und deutlich zu machen, dass seine Theorie nichts mit einer Apologie des Status quo zu tun hat, sondern Partei ergreift für eine »institutionell gänzlich anders verfaßte [...] Gesellschaftsordnung« (12). Der Traditionszusammenhang des Sozialismus verweist dabei auf ein politisches Projekt.[1] Dass Honneth seine eigene Theorie in diesen Kontext stellt, bekundet so die Absicht, kritische Theorie nicht allein im Sinne eines akademischen Schulzusammenhangs fortsetzen zu wollen, sondern im Sinne einer historisch reflektierten Erneuerung ihrer praktischen Motive.

Kurz: Honneths Buch ist mindestens seinem Anliegen nach äußerst sympathisch und vielversprechend. Es hat das Potenzial, eine sachliche Auseinandersetzung zu eröffnen, weil Honneth etwas tut, das man lange vermisste: er fasst sein sozialphilosophisches Programm unter einer Fragestellung zusammen, die auch die politische Linke etwas angeht: Wie lässt sich die sozialistische Idee historisch reflektiert und zeitgemäß erneuern?

Grob geht Honneth dabei in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt setzt er sich kritisch mit der sozialistischen Ideengeschichte auseinander, mit dem Ziel, ihren Glutkern nochmals zum Leuchten zu bringen. In einem zweiten Schritt macht Honneth dann Vorschläge dafür, wie diese Idee heute zu aktualisieren wäre.

Zum ersten Schritt: Honneths Verfahren ist das einer rettenden Kritik. Er versucht aufzuzeigen, dass dem sozialistischen Projekt des 20. Jahrhunderts wesentliche Motive verlorengingen und darum die sozialistische Idee auch im Scheitern des Staatssozialismus nicht aufging. Honneth geht dies an, indem er sich zunächst mit der Ideengeschichte des Sozialismus, namentlich den Frühsozialisten und Marx, auseinandersetzt.

Zum einen legt er hierbei das für ihn zentrale, immer noch uneingelöste Motiv des Sozialismus frei: soziale Freiheit. Seinen Impuls hat dieses Motiv in der für Honneth weiterhin aktuellen Diagnose, dass es den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft nicht gelingt, die Versprechen der französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Solidarität voll zu verwirklichen. Das Motiv der sozialen Freiheit wendet sich vor allem kritisch gegen den in der bestehenden Gesellschaft institutionalisierten Widerspruch von individueller Freiheit und Solidarität. Es zielt auf dessen Überwindung in einer Gesellschaft, in der »individuelle Freiheit nicht auf Kosten, sondern mit Hilfe von Solidarität gedeiht« und »jedes Gesellschaftsmitglied sein mit jedem anderen geteiltes Bedürfnis nach körperlicher und emotionaler Intimität, nach ökonomischer Unabhängigkeit und nach politischer Selbstbestimmung derart befriedigen kann, daß es sich dabei auf die Anteilnahme und Mithilfe seiner Interaktionspartner zu verlassen vermag« (166).

Zum anderen versucht Honneth kritisch zu rekonstruieren, welche Momente schon der Marxschen Theorie diesem Motiv entgegenstehen und die Fehlentwicklungen des sozialistischen Projekts im 20. Jahrhundert mitverantworten. Honneth rechnet diese Momente dabei nicht individuellen Denkfehlern zu, sondern der Bezogenheit der Marxschen Theorie auf die Charakteristika des Frühkapitalismus. Honneth benennt drei einem anachronistisch gewordenen Industrialismus verhafteten Kom-

plexe der Marxschen Theorie, die in problematischer Weise in das politische Projekt des Sozialismus hineingewirkt hätten und die deshalb im Sinne einer historisch-reflektierten Erneuerung des Motivs der sozialen Freiheit zu überwinden wären: Ökonomismus, Geschichtsdeterminismus und die Fixierung aufs Proletariat als revolutionäres Subjekt. Der Versuch, sich von diesen Komplexen abzusetzen und gleichzeitig dem Motiv der sozialen Freiheit die Treue zu halten, orientiert Honneths zweiten Schritt: Dem Ökonomismus hält Honneth einen Sozialismus auf der Höhe funktionaler Differenzierung entgegen. Vom Geschichtsdeterminismus versucht sich Honneth durch das Konzept eines sozialen Experimentalismus zu lösen. Statt am Klasseninteresse des Proletariats soll Honneths aktualisierter Sozialismus sich an institutionellen Errungenschaften orientieren.
Honneths Anspruch dabei:

»[Es] ist allerdings insofern Vorsicht geboten, als die drei zuvor genannten Prämissen nicht einfach ersatzlos gestrichen werden dürfen; weil sie vielmehr notwendige Elemente einer praktisch-motivierend auf die Zukunft gerichteten Lehre bilden, muß für sie jeweils ein theoretischer Ersatz [...] gefunden werden.« (83)

Sprich: Honneths Abkehr vom Marxismus soll nicht eine Abkehr auch von der Perspektive einer sozialistischen Überschreitung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung sein. Honneths Revisionen der sozialistischen Idee sollen ein ›theoretischer Ersatz‹ für die marxistischen Theoreme insofern sein, als die argumentative Lücke, die die Verabschiedung jener Theoreme hinterlässt, durch sie geschlossen werden soll. Honneth verbindet mit ihnen daher weiterhin den Anspruch, eine radikale Gesellschaftskritik zugleich immanent zu fundieren. Das heißt, Honneths revidierter Sozialismus soll gleichermaßen mehr sein als ein nur abstraktes Sollen einerseits und ein bloß systeminterner Reformismus andererseits. Die Frage, um die sich ein sachlicher Streit drehen müsste, ist also: Löst Honneths revidierter Sozialismus diesen Anspruch ein oder unterläuft ihm mit seiner Abkehr vom Marxismus genau das, was er vermeiden möchte – die Perspektive einer Gesellschaft aufzugeben, in der Freiheit und Solidarität kein Gegensatz mehr wären?

Bezogen auf diese Frage dürfte der Knackpunkt von Honneths Argumentation seine dritte Revision des Marxismus sein. Die Abkehr vom Proletariat als dem Subjekt der sozialistischen Revolution. Sie ist eine Konsequenz auch der beiden anderen Revisionen des Marxismus, die Honneth vorschlägt, mit ihr

fasst er deren praktische Implikationen zusammen. Honneth selbst schreibt:

> *»Auf jeden Fall ändert sich für den Sozialismus, werden nicht mehr soziale Kollektive, sondern institutionelle Errungenschaften als Verkörperungen seiner Ansprüche in der Wirklichkeit begriffen, nahezu alles.« (118)*

Es meldet sich an dieser Stelle nochmals der Eingangsverdacht. Ist Honneth nicht doch ein Konservativer? Wenn es bereits etablierte institutionelle Errungenschaften sind, die der sozialistischen Transformation die Richtung weisen sollen, wozu braucht es dann noch eine grundlegende Veränderung der bestehenden Institutionen? Und: Ist Honneth nicht doch ein Idealist? Was unterscheidet seinen Appell an institutionell etablierte Normen von einer hilflos abstrakten Gerechtigkeitstheorie? Woher soll die Idee sozialer Freiheit in Zeiten der neoliberalen Reaktion ihre geschichtliche Durchsetzungskraft beziehen?

Konkreter. Seiner argumentativen Funktion nach trägt der Verweis auf institutionelle Errungenschaften zwei Begründungslasten. Einerseits soll er die Abwendung vom marxistischen Klassenbegriff rechtfertigen. Andererseits soll er ein Potenzial offenlegen, das die gegenwärtige Gesellschaftsordnung in Richtung des Sozialismus überschreitet.

Zum Bruch mit der marxistischen Klassentheorie. Es ist nicht zu bestreiten, dass ein unmittelbarer Anschluss an die Marxsche Klassentheorie dogmatischen Charakter hätte.[2] Er würde bedeuten historische Entwicklungen, wie etwa die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts, Demokratisierung des Schul- und Hochschulzugangs, die Institutionalisierung von betrieblichen Mitbestimmungsrechten, Mindestlohn- und Arbeitsschutzregelungen, die veränderte Sozialstruktur der gegenwärtigen Gesellschaft schlicht zu ignorieren. Honneths Beispiele von betrieblicher Mitbestimmung und Mindestlohnregelungen verweisen überzeugend darauf, dass die Interessen der Lohnabhängigen in den Institutionen des gegenwärtigen Sozialstaats eine gewisse Repräsentation haben und es bedürfte schon der Weltabgewandheit des Ultra-Orthodoxen, um die Verteidigung sozialstaatlicher Errungenschaften gegen den Neoliberalismus für überflüssig zu erklären. Ein Argument ist dies

allerdings nur gegen einen dogmatischen Marxismus; mitnichten ist damit Honneths viel weiter reichende Absage an den Marxismus begründet. Wenn Honneth behauptet, dass »der Sozialismus heute, soll er eine Zukunft haben, nur in einer postmarxistischen Form wiederbelebt werden [kann]« (87), so bleibt diese Behauptung ungedeckt, weil er zwar selbst einräumt, dass seine Marx(ismus)-Kritik[3] sich dem westlichen Marxismus verdankt, zugleich aber verschweigt, dass diese Kritik jenen westlichen Marxismus keineswegs dazu veranlasste, gänzlich mit der Marxschen Theorie zu brechen. All jene Versuche den Marxismus im 20. Jahrhundert auf undogmatische Weise und durch eine Kritik des Staatssozialismus hindurch zu aktualisieren, erklärt Honneth damit schlichtweg und ohne ein Wort der Begründung für nichtig.

Zur Fundierung der sozialistischen Perspektive. Man könnte Honneths Plädoyer für eine Abwendung von den Interessen sozialer Kollektive und eine Hinwendung zu »institutionellen Errungenschaften« hier so verstehen, dass Gesellschaftskritik in einem sozialstaatlich integrierten Kapitalismus an Konflikten zwischen den institutionalisierten Normen anzusetzen hat. Nimmt man Honneths Beispiel von betrieblichen Mitbestimmungsrechten, so ließe sich an ihnen konkret zeigen, wie eine sozialistische Überschreitung der bestehenden Gesellschaftsordnung im Namen bereits etablierter Normen zu denken ist. Die mit den Mitbestimmungsrechten etablierte Norm weist in Richtung der Verwirklichung sozialer Freiheit, insofern sie den Anspruch ausdrückt, dass die Produktion durch demokratische Kooperation gestaltet werden soll. Zugleich aber ist dieser Anspruch im bestehenden Institutionengefüge höchst unzureichend verwirklicht. Immer wieder ist die Mitbestimmung der Lohnabhängigen im Rahmen profitorientierter Privatunternehmen nur eine Farce. Lässt dieser Rahmen die Mitbestimmung der Lohnabhängigen doch allzu oft zu einer bloß formalen und faktisch zu schierer Erpressung werden. Die Belegschaft kann so mit ihrem Mitbestimmungsrecht oft nichts anderes anfangen, als die Entscheidungen der Unternehmensleitung abzunicken, deren Rechtfertigung durchs Unternehmenswohl unter forcierten Konkurrenzbedingungen sich jeglicher Verhandelbarkeit auf betrieblicher Ebene entzieht. Den mit den betrieblichen Mitbestimmungsrechten institutionalisierten Anspruch zum Ausgangspunkt einer sozialistischen Gesellschaftskritik zu machen, hieße also, ihn gegen den Privatbesitz an Produktionsmitteln zu wenden, der seine Verwirklichung verhindert, oder in Honneths Worten, ihn in Richtung einer »Vergesellschaftung des Arbeitsmarktes« (117) weiterzutreiben.

Unbeantwortet ist damit allerdings noch die Frage, woher eine so verstandene sozialistische Transformation ihre geschichtliche Durchsetzungskraft beziehen soll. Honneths Abkehr von den Interessen sozialer Kollektive und seine Hinwendung zu institutionellen Errungenschaften geht über den bisher nachgezeichneten Schritt, im Sozialstaat institutionelle Mittel einer sozialistischen Transformation zu sehen, noch hinaus. Honneth schreibt hierzu:

> *»Nach [...] einer Bewußtwerdung des Neuen schon im Alten [...] darf ein zeitgenössischer Sozialismus überhaupt nicht mehr auf der konkreten Ebene individueller oder kollektiver Subjektivitäten suchen wollen, weil das dem Flüchtigen und Kontingenten inmitten der sich immer rascher vollziehenden Wandlungen ein viel zu starkes Gewicht verleihen würde. Statt dessen wäre es viel naheliegender, den realen Vorschein des Zukünftigen dort zu lokalisieren, wo sich Spurenelemente eines zu erwartenden Fortschritts in der Erweiterung sozialer Freiheiten bereits in institutionellen Errungenschaften, in veränderten Rechtssetzungen und kaum mehr rückgängig zu machenden Mentalitätsverschiebungen niedergeschlagen haben.« (116)*

Wohlgemerkt, Honneths Argument ist hier rein formaler Art. Schon jenseits aller Inhalte meint er die Institutionen gegenüber »individuellen und kollektiven Subjektivitäten« zu den Trägern des sozialen Fortschritts qualifizieren zu können. Durch dieses Argument hindurch schimmert dann doch ein fahrlässig unkritisches Verständnis der bestehenden Gesellschaftsform. Denn soll Honneths Priorisierung der institutionellen Errungenschaften schon jenseits inhaltlicher Kriterien greifen, kann sie sich nur auf das formale Verfahren beziehen, das der institutionellen Veränderung und Gestaltung von Gesellschaft zugrunde liegt. Wenn Honneth institutionelle Errungenschaften als »öffentlich gutgeheißene [...] Durchbrüche in der Emanzipation von bislang akzeptierten Abhängigkeiten« (116) versteht, setzt er mithin eine Intaktheit demokratischer Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse voraus, deren Diagnose bei wacher Zeitgenossenschaft mit dem Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft schwer zu vereinbaren ist. Nicht nur aber erscheint diese Voraussetzung kontrafaktisch, auch stellt sie die sozialistische Position, die Honneth zu vertreten beansprucht, in Frage. Wird die Verwirklichung der Demokratie schon in der gegenwärtigen Gesellschaft vorausgesetzt, ist überhaupt nicht mehr klar, wozu es jene »institutionell gänzlich anders verfasste Gesellschaftsordnung«, für die Honneth eingangs Partei ergreift, überhaupt noch braucht.

Genauer. Irritierend ist zunächst Honneths Emphase für die Unumkehrbarkeit des in bestehenden institutionellen Errungenschaften repräsentierten sozialen Fortschritts. Kaum würde die von Honneth abstrakt-theoretisch ausgerufene Behauptung dieser Unumkehrbarkeit einer materialen Analyse standhalten. Schon die jüngst-vergangenen, im Namen des Neoliberalismus vollzogenen gesellschaftlichen Reformen stehen dieser Behaup-

tung entgegen. Ungleich gravierender ist es, dass Honneth die Linie des sozialen Fortschritts, deren Fluchtpunkt der Sozialismus sein soll, bis zur »Sozialgesetzgebung des beginnenden 20. Jahrhunderts« (117) zurückzieht, ohne den Faschismus auch nur zu erwähnen. An solchen Stellen zeigt sich Honneths Begriff des sozialen Fortschritts in Sachen Wirklichkeitsabdichtung dem DiaMat fast schon gewachsen. Eine materiale Analyse der Sozialgesetzgebung seit dem beginnenden 20. Jahrhundert würde jedenfalls zu einem mindestens sehr viel ambivalenteren Begriff sozialen Fortschritts nötigen.

Kaum verständlich sind auch Honneths Überlegungen zur demokratischen Öffentlichkeit, der in seiner Sozialismus-Konzeption eine entscheidende Doppel-Rolle zukommt. Im Dunkeln bleibt hier vor allem, in welchem Verhältnis beide Rollen zueinander stehen. Einerseits nämlich soll die demokratische Öffentlichkeit bereits das Medium sein, das der sozialistischen Idee zur Durchsetzung verhilft. Andererseits aber soll jene Öffentlichkeit als steuerndes Zentrum gesellschaftlicher Prozesse überhaupt erst durch den Sozialismus konstituiert werden. Versucht man Honneths Konzeptualisierung der demokratischen Öffentlichkeit konkret zu machen, dann geraten beide Rollen in Widerspruch zueinander. Die Frage, die sich hier stellt und die von Honneth unbeantwortet bleibt, ist diese: Wenn die demokratische Öffentlichkeit bereits als Medium einer sozialistischen Transformation fungieren kann, weil sie es schon im Hier und Jetzt vermag, die Gestaltung der Gesellschaft im Modus eines demokratischen Streits ums bessere Argument zu organisieren, wozu braucht es dann überhaupt noch eine qualitativ andere Gesellschaft?

Dass Honneth die Perspektive einer geschichtlichen Durchsetzungskraft der sozialistischen Idee letztlich nur mit der Gewaltlösung eines dogmatischen Fortschrittsbegriffs einlösen kann und diffus bleibt, worin die qualitative Differenz zwischen dem revidierten Sozialismus und der bestehenden Gesellschaftsordnung liegt, verweist auf den Hauptmangel des Honnethschen Sozialismus; er ist unzureichend vermittelt mit einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur. Mit den Konstitutionsbedingungen der Gegenkräfte von sozialer Freiheit bleiben so auch die Hebelpunkte gesellschaftlicher Veränderung im Dunkeln.

Letztlich verweisen die Mängel von Honneths revidiertem Sozialismus aber nicht allein auf eine Schwäche seiner Theorie, sondern auch auf die reale Schwäche der Linken. Vor diesem Hintergrund erscheint der gegenüber dem Gang der Geschichte abstrakt-affirmative Zug von Honneths Theorie nur als Komplement der nicht weniger abstrakten Negativität des studentischen Linksradikalismus. Beide Positionen konvergieren in einer Hybris der Theorie. So wie die vom studentischen Adornismus kultivierte pauschale und rein-theoretische Kritik alles Bestehenden in ihrer praktischen Folgenlosigkeit in Wahrheit Zynismus ist, entspringt Honneths eindimensionaler Fortschrittsbegriff dem Versuch, eine praktische Perspektive allein theoretisch zurückzugewinnen. Beide Positionen kranken daran, dass sie, weil sie sich auf die Organisationsfrage nicht einlassen wollen, gegenüber der Praxis zu abgehoben sind.

Tony Pohl und Johannes Lütkepohl

*.lit

HONNETH, AXEL (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierun,*. Berlin.

WERNER, HARALD (2016): *Sozialismus ohne Gegenstand und Subjekt. Zur Kritik Axel Honneths*, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung Nr. 105: 158–1 67.

*.notes

1 Mit seiner Rekonstruktion der zentralen Motive des Projekts der politischen Linken als Idee des Sozialismus trifft Honneth schon eine Vorentscheidung, die eine Affinität zum reformistischen Teil dieser Linken erkennen lässt. Welche Motive ihm dadurch verloren gehen, arbeitet auf erhellende Weise die Rezension von Thomas Seibert heraus: http://platypus1917.org/2016/05/17/das-unvollendete-projekt-der-modernen-revolutionsgeschichte-zu-axel-honneths-versuch-einer-aktualisierung-des-sozialismus/.

2 Mit einem unmittelbaren Anschluss an die Marxsche Klassentheorie meinen wir hier eine Hypostasierung ihres soziologischen Gehalts. Sofern sie Soziologie, im Sinne einer Beschreibung der empirischen Sozialstruktur ist, ist die Marxsche Klassentheorie an das 19. Jahrhundert gebunden und in dem Maße, wie die heutige kapitalistische Gesellschaft gegenüber der damaligen verändert erscheint, veraltet. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Marxsche Klassentheorie, insofern sie den konstitutiv herrschaftlichen Charakter kapitalistischer Gesellschaften überhaupt beschreibt, ungültig geworden wäre. Um nicht missverstanden zu werden: Im Gegenteil.

3 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Unzulänglichkeiten von Honneths Marx-Kritik findet sich in Harald Werners Rezension des Buches (vgl. Werner 2016).

MATERIALISTISCHE HOFFNUNG BEI MANÈS SPERBER

Manès Sperbers Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean* erschien 1961 erstmalig auf Deutsch. Schnell avancierte sie zu einem Kultbuch der 68er-Bewegung und das nicht ohne Grund: die darin sedimentierte historische Erfahrung – einer der Hauptstränge setzt sich mit dem Verrat der kommunistischen Partei an der Revolution auseinander – bietet sich als Gegenerzählung zu dem damaligen Stalinismus an. Die historische und soziale Situation aus der heraus Sperber die Romantrilogie geschrieben hat, bleiben in diesem Zugriff auf sein Werk aber seltsam unbenannt. Zwar wird in der damaligen Auseinandersetzung betont, dass Sperber als jüdischer Kommunist geschrieben habe und sein Werk maßgeblich die Jahre von 1933-45 reflektiere, jedoch werden die Motive und Umstände für Sperbers Entscheidung ein Buch zu schreiben, nur selten mitgedacht.

Dabei entwickelt Sperber gerade aus seiner persönlichen Geschichte und Erfahrung heraus eine spezifische Perspektive auf die individuelle wie gesellschaftliche Vergangenheit. Vergangenheit ist für ihn – aus eigenem Erleben – die Geschichte der vernichteten Hoffnung, die es zu rekonstruieren gilt. Erst so kann für ihn ein Begriff von einer Zukunft gewonnen werden – einer Zukunft, die das Leid der Vergangenheit und Gegenwart eingedenkt.

Das Leben von Manès Sperber reflektiert selbst bereits die Jahre 1933 bis 1945 sowie die damit verbundenen vernichteten Hoffnungen und Leiden und stellt damit die Grundlage seiner Romantrilogie: Er wurde 1905 in einem ostgalizischen Schtetl als Sohn einer chassidischen Familie geboren. Während des Ersten Weltkriegs emigrierten sie nach Wien, wo er sich der linkszionistischen Jugendorganisation Hashomer Hatzair anschloss. Später kam er dort mit der Psychoanalyse in Berührung, wurde Schüler und Mitarbeiter von Alfred Adler. 1927 zog er nach Berlin, um dort Individualpsychologie und Marxismus miteinander zu verbinden. Zu der Zeit trat er der KPD bei. 1933 wurde er in Berlin verhaftet, kurz darauf freigelassen und emigrierte von Wien über Jugoslawien nach Paris. Dort arbeitete er unter Willi Münzenberg für das Institut zur Erforschung des Faschismus. Unter dem Eindruck der Moskauer Schauprozesse brach er mit der KP. Nach dem freiwilligen Eintritt in die französische Armee und seiner Demobilisierung misslang ein Fluchtversuch über Lissabon und führte ihn nach Hauts-de-Cagnes, einem Stadtteil von Cagnes-sur-Me im Südosten Frankreichs. Im Jahr 1940 verfasste er dort die ersten Skizzen zur Trilogie. 1942 floh er, nachdem er sich nicht länger verstecken konnte, in die Schweiz. Er entkam dabei nicht nur den Nationalsozialisten und deren Kollaborateuren, nach seinem Bruch mit der KP musste er ernsthaft damit rechnen, wie viele andere ›Abweichler‹ auch, ermordet zu werden.

Sperber selbst rekurriert auf die Entstehungsgeschichte der Trilogie im Vorwort des Buches:

> *»Der Versuchung ein Schriftsteller zu werden, hatte ich seit meiner frühen Jugend widerstanden. Diesmal aber gab ich endlich nach, denn nicht zu schreiben, war nun schwerer geworden, als zu schreiben.« (Sperber 1981: 3)*

Eine seiner Figuren lässt er erklären:

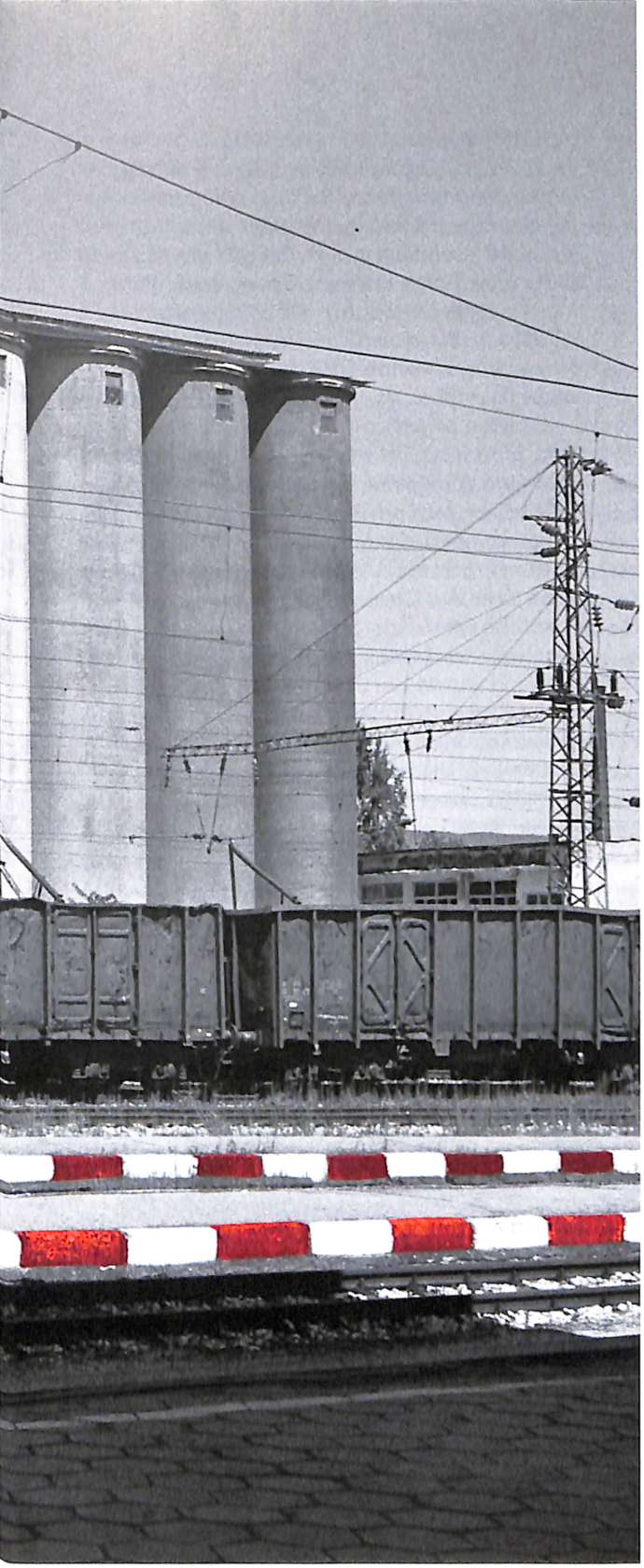
> *»Um einen Lebenden zu verstehen, muß man wissen, wer seine Toten sind. Man muß auch wissen, wie seine Hoffnungen geendet haben – ob sie sanft verblichen oder ob sie getötet worden sind. Genauer als die Züge eines Antlitzes muß man die Narben des Verzichts kennen.« (ebd.: 5)*

Und in seinen autobiographischen Notizen beschreibt er seine Situation wie folgt:

> *»Wie der Mann, der seinen Schatten verloren hatte, hatte ich die Zukunft verloren, mir blieb nur die Vergangenheit, ich lebte zeitlich auf der Borg, räumlich fern von allen Kämpfen; ein emsiger Hörer von Radioberichten, der darauf wartete, daß der Feind endlich aufhöre, überall dort, wo er angriff, zu siegen. Wozu, für wen schrieb ich? Ich fand mich damit ab, daß mein Tun keinerlei Zweck hatte und daß ich wohl der einzige Leser meiner Texte bleiben würde. Ich verbrachte die Zeit damit, mein Heft mit Worten zu bedecken – eine Flaschenpost-Botschaft, die nie ein Ufer erreichen würde.« (Sperber 1977: 271)*

Klar ist, dass sich die Bemerkungen von Sperber zur Situation, aus der heraus er zum Schriftsteller wurde, nicht einfach auf die Produktionsbedingungen seines Schreibens beziehen können – sind doch die Lebensumstände eines vor den Nationalsozialisten und der KP flüchtenden jüdischen Kommunisten, untertrieben gesagt, eine miserable Grundlage einer Schriftstellerexistenz. Die Situation, die Sperber mit seinen Bemerkungen meint, erschließt sich deshalb nicht einfach aus einzelnen Eckpunkten, Jahresdaten und Ortsnamen. Zu verstehen gilt es vielmehr, welche spezifische Erfahrung ihn als jüdischen Kommunisten zum Schreiben brachte. Der Wandel der Hoffnung, die ohnmächtige Praxis sowie der Zufall des tagtäglichen Überlebens, haben die Situation bestimmt, in der er begonnen hatte zu schreiben.

Sperber folgt in seiner Romantrilogie einer kleinen Gruppe von Kommunist_innen ab dem Jahr 1931. Die Sache des Kommunismus hatte nach der Oktoberrevolution eine große Anziehung ausgeübt. Eine Zukunftsperspektive in der Wirklichkeit selbst wurde eröffnet. Georg Lukács schrieb, »daß – endlich! Endlich! – ein Weg für die Menschheit aus Krieg und Kapitalismus eröffnet wurde« (GuK: 13). Es scheint eine reale Hoffnung auf eine Zukunft als Ausweg aus Krieg und Kapitalismus zu geben. Auch Sperbers Figuren sind zu Beginn der Geschichte von diesem Motiv der Hoffnung bestimmt. Die kommunistische Gesellschaft erscheint als reale, zu erkämpfende Möglichkeit am Horizont. Diese Hoffnung auf eine bessere Zukunft wird für Sperbers Figuren zum Grund des Gehorsams gegenüber der kommunistischen Partei, die diese Hoffnung ver-



tritt, wenn eigene Erfahrungen in der Praxis Zweifel an ihrem Anspruch aufkommen lassen.

Den Einstieg in die Romantrilogie bildet die Nacherzählung eines illegalen Treffens der Parteikader. Während des Treffens trifft Josmar, ein junger Bote des Kaders Herbert Sönneckes auf Denis Faber, genannt Dojno. Anlässlich des geplanten Ausschlusses von Vasso Millitsch wirft sich Josmar auf die Seite der Kader: »Es kommt nicht auf einzelne Personen an.« (Sperber 1981: 41)

Faber entgegnet ihm darauf: »In der wahren revolutionären Bewegung kommt es auf sie, auf jeden einzelnen Menschen an, und wenn sie Zehntausende wären, aber in der Armee kommt es auf sie nicht an. In der Bewegung findet sich der Mensch, in der Armee muß er sich selbst entfremden, hat er sich zu verlieren. Vasso hat Menschen gefunden, die Jahreszeit-Männer werden dafür sorgen, daß sie sich wieder verlieren. Die Zeit des Gehorsams bricht an.« (ebd.: 41f)

In der kurzen Diskussion zwischen Faber, der seit langem schon Teil der Bewegung ist und Josmar, einem jungen Enthusiasten, artikuliert sich ein Moment des Zweifelns. Nicht mehr geht es um Individuen als Teil einer revolutionären Bewegung, sondern sie hat sich zur Armee gewandelt und, so die Zeitdiagnose von Faber, anstelle des Anspruchs der Revolution ist die Disziplin getreten. Die Bedeutung ihrer Entscheidung zum Gehorsam und zugleich die faktische Irrelevanz ihrer Entscheidungen können die Beteiligten an dem Treffen noch nicht ermessen. Später wird Vasso nach Moskau beordert und hingerichtet. Das Todesurteil, obwohl es kurz vorher verkündet wird, scheint schon länger beschlossen worden zu sein. Es scheint, als sei das Todesurteil gegenüber Vasso in dem Moment gefällt worden, wo die Zeit des Gehorsams angebrochen ist.

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft wirkt in einer Situation, in der die Bedrohung durch den Nationalsozialismus immer deutlicher wird, nach Innen als Gehorsam. Bei diesem Gehorsam handelte es sich auch um eine Form des Selbsterhalts: Die Partei, wie Bini Adamczak es in ihrem Buch *Gestern Morgen* formuliert, gab Hunderttausenden im geschichtlichen Verlauf erstmals eine Stimme, setzte sie in den Stand, ihr Leiden artikulieren und aktiv in den politischen Prozess eingreifen zu können. An der Partei festzuhalten hieß, sich selbst durch den Gehorsam als politisches Subjekt zu erhalten und zugleich abzuschaffen.

Auch Sönnecke wird in Moskau ermordet. Faber bricht mit der Partei. Das Motiv der oben genannten Hoffnung wird in einer Rückblende konkretisiert. Nach der Nachricht vom Tode Vassos fällt Faber in eine tagelange Apathie. Im Gespräch mit seinem herbei gereisten Mentor Professor Stetten erinnert er sich an seine damaligen Worte: »Wir werden den Betrug mit Lügen

zudecken, habe ich gesagt, und die Lügen werden Wahrheit werden und der Betrug wird aufhören, Betrug zu sein – wenn wir der Revolution nur treu bleiben, wird das Krumme wieder gerade werden, das habe ich gesagt.« (Sperber 1981: 444)

Das Krumme wird gerade werden – so ließe sich die revolutionäre Hoffnung fassen. Die feste Überzeugung von deren Möglichkeit – dass die je konkret historische Situation ein transzendierendes Versprechen auf eine bessere Zukunft enthält– verändert die Perspektive auf die jeweilige Gegenwart. Was krumm war, kann gerade werden. Zugleich dient sie zur Legitimation von Betrug und Lüge, dazu, den Gehorsam zu rechtfertigen. An die Stelle der Einsicht in die Veränderbarkeit der Verhältnisse, an die Stelle von Analyse und Kritik, tritt Gehorsam unter Androhung von Strafe und Ausschluss, der unter den damaligen Verhältnissen für manche Emigrant_innen den Tod bedeuten konnte.

Erst die Erfahrung das ihm nahe Menschen ermordet wurden, weil sie nicht mehr gehorchten sowie eine Begegnung in Prag lassen Faber erkennen, wie es um das Versprechen steht. In Form der Partei ist es umgeschlagen in totalitären Gehorsam, legitimiert durch das Versprechen der besseren Zukunft. Dies führt ihn in eine (kommunistische) Apathie, da ihm mit Vasso auch seine Zukunft getötet wurde.Die Zukunftslosigkeit in der Apathie wird durch das Eingedenken der letzten Worte Vassos überwunden. Durja, Vassos Zellengenosse der mit Glück überlebte, übermittelte sie ihm. »Verliere deine Zeit nicht damit, an das zertretene Gras zu denken, denke an das neue Gras! Zweifle keinen Augenblick daran, daß es sprießen wird!« (ebd.: 449) Das Motiv des sprießenden Grases verweist auf die weiter ablaufende Geschichte. Eine Bewegung des Lebens drängt unaufhörlich nach oben und führt eine Zeitstruktur – zumindest ein Morgen – in sich. Die so neu gewonnene Hoffnung entstammt der stets neu zu leistenden Analyse und Kritik in Anbetracht einer noch nicht vollends abhanden gekommenen Zukunft. Letzteres übersetzt Faber in ein, von Verzweiflung kaum zu überbietendes, Motiv: »... man muss noch tiefer in den Abgrund, um später wieder hochzusteigen. Das war das alte Bewegungsgesetz der Menschheit, dieser ewigen Debütantin – es galt noch immer, schon wieder.« (ebd.: 453) Faber kann, in dem er die aktuelle Situation sinnhaft als Moment innerhalb des alten Bewegungsgesetzes deutet, neue Hoffnung schöpfen. Tiefer und endloser kann der Abgrund kaum sein, wenn der Aufstieg die Änderung der Verhältnisse bedeuten soll. Der Satz eines Toten, übermittelt von einem zufällig Davongekommenen, wird ausschlaggebend für die neue Hoffnung. Diese Bitterkeit kann sie nicht mehr verlieren. Gewiß, die Hoffnung würde den bitteren Geschmack nicht mehr verlieren, doch trotz ihrer Bitternis würde sie allein die Quelle sein, aus der der Mut erfließen konnte, dessen es im Überfluß bedurfte.« (ebd.: 454)

Es macht Sinn kurz bei dem Begriff der Hoffnung zu bleiben und seine Wandlung nachzuvollziehen. In beiden Fällen bezieht sie ihre Kraft aus den vergangenen Entsagungen, den nicht gelebten Möglichkeiten und dem erlittenen Leid. Die Oktoberrevolution, vermittelt über das Sprachrohr der Partei, stiftete die historische Erfahrung, in deren Folge ein Zustand des aufgehobenen Leides denkbar wurde. Der erste Fall Hoffnung wurde dort aktuell, wo die Erfahrungen mit der Partei, auftretend als alleinige Vertreterin der Revolution, ihren eigenen Anspruch zweifelhaft werden ließ. Sie ist dabei totalitär in dem Sinne, dass sie alles unter sich subsumiert, den Gedanken und die Reflexion, und in totalitären Gehorsam umschlägt. Die versprochene Zukunft wird dabei zu einer abstrakten, jenseitigen. Nicht mehr war sie in jedem Moment gegenwärtig – in Form eines kritischen Verhältnisses zur eigenen Praxis – sondern wurde zu einem illusionistischen Versprechen einer Zukunft, welches Leid und Aufopferung rechtfertigen sollte.

Es ist Faber, der sich des illusionären und gewalttätigen Momentes gewahr wird. Erst dadurch kann ihm die Revolution wieder zu einem realen Versprechen werden. Vor dem Hintergrund des realen Leidens tritt Faber der die Wirklichkeit transzendierende Gehalt in den Vordergrund. So kann das Motiv der Hoffnung variiert werden.

Die Hoffnung tritt als eine bittere auf, da sie maßgeblich von dem Wunsch geprägt ist, das Leid der Gegenwart aufzuheben. Bitter ist sie geworden, denn für sie sind die Erfahrungen, dass die Revolution zum Versprechen wurde – das Versprechen der gewesenen Revolution zu einem zukünftigen wird – konstitutiv. Sie ist erst zu einem bestimmten historischen Moment möglich. Denn sie aktualisiert das Versprechen der Revolution aus der Erfahrung heraus, dass die Partei die Revolution verraten hat. So reflektiert sich in dieser Hoffnung der Geschichtsverlauf, welchen sie zugleich zu überschreiten versucht. Ihr geht es nicht mehr um eine abstrakte, jenseitige Zukunft, sondern um die Gegenwart und deren Zukunft. So öffnet sie sich auch für die Erfahrung der Gegenwart. Auf theoretischer Ebene steht die Hoffnung in einem anderen Verhältnis zum Leid. Sie legitimiert es nicht, es geht ihr um dessen Abschaffung. Darüber, dass dies nicht durch Ver-

sprechen und Gehorsam zu erreichen ist macht sie sich keine Illusion, erst eine, in der jeweiligen historischen Situation, zu entwickelnde Praxis macht dies möglich. Und diese Hoffnung ist ihrerseits eine historische Erfahrung: Denkbar ist sie nur vor dem Hintergrund des versprachlichten Wunsches das Leid abzuschaffen und der begriffenen Enttäuschung jener Hoffnung – der durch die Oktoberrevolution eröffneten und durch deren Erben verstelltem Zukunftsraum.

Die zweite Figur der Hoffnung steht bei Sperber für den wiedererlangten revolutionären Standpunkt, für die materialistische Hoffnung. Nicht die Bewegung sondern die Einzelnen, nicht die Lüge sondern Analyse und Kritik, nicht das schlechte Weitergehen sondern die Frage nach der Praxis und die Notwendigkeit sich sprichwörtlich am eigenen Schopfe aus der Verzweiflung der Gegenwart zu ziehen, bestimmen die Gruppe der Kommunist_innen.

> *In ihrem Pariser Exil erläutert Josmar Faber den Plan der Gruppe. Dieser sieht vor, eine Spielzeugfabrik zu gründen, in der unabhängige Emigranten, die von niemandem Unterstützung erhalten, arbeiten können. Zugleich soll Forschung an fernsteuerbaren, mit Sprengstoff beladenen Autos stattfinden, um so einen Beitrag im Kampf gegen die Nationalsozialisten zu leisten. Der Gewinn soll eine Schriftenreihe finanzieren, in der »die Begriffe [...] völlig geklärt, die sozialen Tatbestände neu aufgenommen werden [mussten] – mit einer durch nichts, durch keine Drohung woher sie auch käme, und durch keine Rücksicht auf wen auch immer gemilderten Entschlossenheit, der Wahrheit zu dienen.« (Sperber 1981: 519)*
>
> *Faber, der sich ironisch fragt, ob ein zufällig Eintretender sie nicht für »Kämpfer gegen jede ›ideologische Knechtschaft‹, für Spielzeugfabrikanten, für Organisatoren spezieller Zerstörungs- und Attentatseinheiten, für Klärer von Begriffen?« (ebd.) halten würde, sagt schlussendlich zu.*

In dem ironischen Bild artikuliert sich die Erfahrung der realen Irrelevanz der Handlungen jener Kommunist_innen angesichts der historischen Situation. Es ist die Ausweglosigkeit der Situation vor

deren Hintergrund Bewegungsgesetze der Menschheit und konspirative Zusammenkünfte ihren Sinn für die Figuren erhalten. Die materialistische Hoffnung lässt Faber zusagen. Sie vermag zwar als revolutionäre Hoffnung die Immanenz der Gegenwart zu überschreiten, ist aber zugleich an die aktuelle Gegenwart gebunden und in ihrer Bedeutung wandelbar.

> *Erneut ist es Faber, der die Bürde der Hoffnung artikuliert. Nachdem die Rettung eines anderen Renegaten misslungen ist, kehrt Faber nach Paris zurück. Die hoffnungsvollen Projekte stecken fest, ein geplantes Attentat wurde verhindert und die finanziellen Reserven schrumpfen aufs Kleinste. Der, den Faber zu retten auszog, entschied sich gegen seine Zukunft. »Keinem kam ernsthaft der Gedanke, seinem Leben ein Ende zu machen, die Verzweiflung war noch immer die Ungeduld des Hoffenden. Dojno [Faber] hatte es aufgegeben, darauf zu warten, daß ihm der letzte Tropfen der Hoffnung versiege. Es gab keinen Gott, der ihn hätte von ihr befreien können. Er war verdammt, zu hoffen.« (ebd.: 556)*

Die materialistische Hoffnung kann ihre Träger verdammen. Wenig bleibt ihnen, außer zu hoffen, dass alles anders wäre, wo sich ihre Praxis als ohnmächtig der Gegenwart gegenüber gezeigt hat. Durch die immer größer werdende Bedrohung durch die Nationalsozialisten und der KP, ist die eigene Zukunft und, vermittelt darüber, eine bessere Zukunft für die Figuren zur realen Illusion geworden.

Der Roman verortet die bisherige Handlung zeitlich vor dem Hitler-Stalin Pakt. Spätestens mit dessen Unterzeichnung vom 23.08.1939 manifestierte sich, was sich in den Erfahrungen von Sperbers Figuren schon abzeichnete. Walter Benjamin, der, wie auch Sperber, vor den Nationalsozialisten nach Paris floh, stellte die Bedeutung des Paktes in einem Gespräch mit Soma Morgenstern heraus: »Warum sollten wir es auch verdient haben, daß unsere Generation die Lösung der wichtigsten Fragen der Menschheit erleben sollte.« (Benjamin 2010: 183)

Die Situation, in der sich Manès Sperber zum Schreiben entschieden hat, ist vergangen. Trotzdem lassen sich aus dem Roman einzelne Motive auf die Gegenwart übertragen. Für Sperber ist ein Eingedenken des Leidens der Vergangenheit wie auch der Gegenwart notwendig. Erst vor dessen Hintergrund zeige sich, ob und inwieweit kollektive Bewegungen abstrakte Versprechen über eine Zukunft mit sich führen, oder diese konkret im Sinne der Abschaffung des Leides bestimmen. Um zu einem Begriff des Leids zu kommen, bedarf es zugleich der individuellen wie kollektiven Auseinandersetzung mit der Geschichte der getöteten Hoffnungen. So kann Leid zur Sprache gebracht werden. Mit Sperber ist dies kein individuelles Verfahren. Eine Hoffnung auf eine kommunistische Zukunft ist nicht rein individuell verfasst, noch kann sie so rekonstruiert werden, da ihre vergangenen Ansprüche stets auch gesellschaftliche waren.

In dem bestätigen Ringen um eine Praxis, welches sich im je konkret-historischen Moment vollzieht, wird ein anderes Verhältnis zum Gegenstand entwickelt. Statt um Illusion und Gehorsam, geht es um Einsicht und Kritik. Wo es um ersteres geht, verselbstständigt sich die Praxis gewalttätig gegen die Individuen und hat mit dem Kommunismus reichlich wenig zu tun. Als Flaschenpost verstanden, verbindet Sperber mit seinem Werk zugleich einen Anspruch auf die Gegenwart. Es ist entstanden in einer historischen Situation, in der eine politische Praxis verstellt erschien, und wurde für Nachkommende geschrieben. Ihnen die Vergangenheit zu schreiben, heißt, einen Zustand zu erhoffen, in dem eine Zukunft denkbar ist. Eine Zukunft, in der die Hoffnung wieder real werden könnte. So verstanden, ist die Trilogie der Versuch, der Geschichte der kommunistischen Hoffnung während der Jahre 1931-1945 einen Ausdruck zu geben. Sperber selbst verabschiedete sich nach 1945 vom Kommunismus.

Parallel bietet sich die Lektüre von Bini Adamczak *Gestern Morgen. über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft* an.

Christian Sperneac-Wolfer

*.lit

SPERBER, MANÈS (1981): *Wie eine Träne im Ozean*. München.

SPERBER, MANÈS (1977): *Bis man mir Scherben auf die Augen legt*. Wien.

BENJAMIN, WALTER (2010): *Über den Begriff der Geschichte. Kritische Gesamtausgabe*, Band 19, Gérard Raulet (Hg.).

ADAMCZAK, BINI (2011): *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster.

DAS ABSOLUTE INDIVIDUUM

Zeitgenössische ideologische Narrative zum Überleben in der Entfremdung

In den letzten Jahren machte die niederländische Privatstiftung *Mars One* von sich reden, mit nicht weniger als der zeitnahen Besiedlung des Mars. Weltweit sollten mutige EntdeckerInnen rekrutiert werden (und entsprechend der Werbebotschaft der Mission: »We are all explorers.«), deren körperliche Gesundheit und ein englisches Sprachniveau von A2 ausreichen würden um den nächsten großen Schritt der Menschheitsgeschichte anzugehen. Nach eigenen Angaben sind etwa 200.000 Bewerbungen eingegangen. Sicherlich handelt es sich dabei um PR-Kommunikation, die Frage bleibt aber bestehen, was einen Menschen dazu bewegt, die Gesamtheit und sogar Möglichkeit seiner bedeutungsvollen Existenz hinter sich zu lassen, seine Familie und Freunde, seinen Lebensraum und alles was ihm hätte wichtig sein können zu verabschieden und einen one-way trip zu einem menschenfeindlichen Wüstenplaneten anzutreten, der weder Atemluft noch sonstige Lebensgrundlage bietet, kalt, karg, düster, um dort in einer Art rudimentären Sklavenkolonie den Rest seines Daseins zu fristen. Die sehr grundlegende Antwort lautet: Entfremdung.

In den Vorbemerkungen zu Hannah Arendts Studie über die Bedeutung des Menschseins findet sich ein Hinweis auf diese »neuzeitliche Weltentfremdung«, sie bestehe in »der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewußtsein« (Arendt 2002: 15). Es sind faktisch die zwei Seiten derselben Medaille: Die Abkehr von der Welt in der Zuwendung zur Tiefe der eigenen Persönlichkeit (von der romantisierten Selbstfindung bis zur Selbstverwaltung im Neoliberalismus) ist gewissermaßen die Grundlage dafür, die Welt auch materiell verlassen zu können. Jenes Individuum – man erinnere sich, es galt mal als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse –, welches in sich nichts weiter finden kann als die Weltlosigkeit, träumt sich in der Leere des Alls eine neue Verbundenheit zur eigenen Spezies zurecht, beispielsweise als selbstlose PionierIn im Dienste der Menschheit. Hier zeigt sich ein idealistischer Kurzschluss, in dem das vollkommen auf sich selbst zurückgeworfene Individuum *über sich selbst* zur Menschheit zurückfindet. Die konkret nicht mehr zu erfahrende Möglichkeit der menschlichen Solidargemeinschaft kehrt in Form der abstrakten Mystifikation einer Menschheit zurück und versorgt das erbärmliche Einzelsubjekt mit der Ersatzbefriedigung für den Verlust seiner Welt: Heldentum, Märtyrertum, Opfer und Resilienz. Passenderweise bedient es damit jene selbsterfüllende Prophezeiung, die zuallererst die Grundlage der Weltfremdheit bildete. Es findet sich hier die basalste Formel der Ideologie wieder: Der Frieden mit dem, was ist, das gut ist, weil es ist. Amen.

Nur das weltlose Individuum kann man auch genauso gut auf den Mars schießen, wenn es das nicht sogar schon von alleine begehrt. Das ist nicht bloße Todessehnsucht, sondern im Gegenteil gerade der Wunsch, der eigenen Entfremdung entkommen zu können, den man paradoxerweise auf die ständige Reproduktion selbiger Grundbedingung münzt. Die Illustration jenes Mechanismus findet sich in zwei der jüngsten Meilensteine des Blockbusterkinos, namentlich Ridley Scotts Spacedrama *Der Marsianer. Rettet Mark Watney* (2015) und Christopher Nolans galaktisches Epos *Interstellar* (2014). Auf ähnliche Weise begegnet uns darin das Porträt jenes raum- und zeitlosen Individuums, das gerade in dieser Weltlosigkeit der Entfremdung zur Transzendenz der Menschlichkeit gelangt. In genau diesem idealistischen Zirkelschluss sind sie ideologische Narrative, die nicht etwa eine kritische Distanz zu jenem Zustand anbieten, sondern die Versöhnung des Individuums mit seinem Leiden, auf transzendentalem Niveau. Die Distanz muss man sich folglich selbst erarbeiten, indem man die Evidenz des Gezeigten in den Begriffen der Ideologie kritisiert. Das heldenhafte Ideal wird darin zur Wiederholung dessen, wofür man überhaupt erst heldenhaft (sprich opferbereit) sein müsste.

ENTFREMDET ... AND PROUD OF IT

Als Weltraumfilm liegt eine transzendentale Qualität bereits im Genre: Komplexe Sozialgefüge und reale Lebens- und Reproduktionsbedingungen haben im Spaceshuttle keinen Platz, stattdessen schaut man in regelmäßigen Abständen auf den blauen Planeten in Murmelgröße, verkitscht das Gefühl totaler Einsamkeit zu einem erhabenen Erlebnis und sinniert über seine eigene Menschlichkeit, die sich gefühlt erst unter der Laborbedingung der Isolation sezieren ließe. Vor dem Hintergrund jener Transzendenz ist es auch wenig verwunderlich, dass die eigentliche Geschichte des *Marsianers* schnell erzählt ist: Unerwartet schwere Turbulenzen während einer Marsmission führen zur sofortigen Evakuierung des Planeten, wobei Mark Watney (Matt Damon) vermeintlich tot zurückbleibt. Als klar wird, dass dieser jedoch überlebt hat, bildet sich eine globale Allianz zur Ermöglichung seiner Rettung, während Watney in bester McGywer-Manier allein das Leben auf dem Mars improvisiert. Die Spielfilmlänge von knapp

zweieinhalb Stunden wird folglich mit etwas anderem als konkreter Handlung gefüllt werden müssen, und neben Selbstgesprächen (Watney redet mit sich selbst, die NASA redet mit sich selbst über sich selbst etc.) ist es hauptsächlich die Inszenierung des entfremdeten Individuums als Ideal.

Die Eindringlichkeit dieser Disposition wird nicht zuletzt daran deutlich, dass es den Film hindurch wenig von Qualität über dieses Individuum zu erfahren gibt. Mark Watney ist Botaniker, Wissenschaftler, Astronaut, überzeugend willensstark, erfindungsreich und entbehrungsresistent. Und er ist allein. Wir erfahren nichts über etwaige Sozialbeziehungen, die er zu vermissen scheint (stattdessen schaut er sich manchmal befremdet die Familienfotos der anderen Astronauten an), überhaupt bleibt man darüber im Unklaren ob Watney etwas vermisst, ob er Angst hat, verzweifelt ist. Stattdessen beschränkt sich die emotionale Palette auf hier und da mal Ekel vor dem eigenen Kot, den man zum Kartoffelzüchten braucht, einen Wutanfall über das gescheiterte Projekt, ansonsten aber nur jede Menge Coolness und die Entschlossenheit to »science the shit out of this«.

Was Watney allerdings verspürt ist das Bedürfnis, seiner Isolation eine Form der Kommunikation entgegenzusetzen, das sich vermutlich nicht in der pragmatischen Notwendigkeit erschöpft, ein Hilfesignal zur Rettung absetzen zu müssen. Zurecht stellt Watney enttäuscht fest, dass sich mit der anfänglichen Möglichkeit, zeitverzögerte Bilder über eine in den 1970er Jahren gestrandete Marssonde zu versenden, keine komplexe Kommunikation aufbauen lässt. Ein paar Szenen und Experimente mit dem Hexadezimalsystem später kann man sich schließlich in Echtzeit Nachrichten schreiben. Wäre dies nun die Chance gewesen, mit der verlorengeglaubten Welt in jenen Kontakt zu treten, der emotionaler Tiefe annähernd gerecht werden könnte, beschränkt sich Watney auf trockene Witze, ein paar Buddysprüche mit seiner alten Crew und kurze Nachfragen zur Sachlage. Es könnte auch irritieren, wie einem diese Situation – verlassen geglaubt auf dem Mars und nun endlich in Kontakt mit der Heimat – nicht mehr als einen Whatsapp-Chat abnötigt. Nicht mal ein weinendes Emoticon.

Das Fehlen emotionaler Tiefe ist dabei symptomatisch, sie bildet erst die Grundlage für die mystische Aufladung des Einzelschicksals, welches nicht weniger als eine Stellvertretung für die Gattung Mensch per se abgeben soll. Die dafür nötige Formel lautet Äquivalenz, sprich die Entleerung von jeder konkreten Qualität in der Abstraktion. Watneys Entfremdung ist nicht nur die Isolation, die ihm auf dem Mars passiert. Er ist vielmehr das reale Bild eines Menschen, dessen Voraussetzung dafür, mehrere hundert Tage alleine auf dem Mars zu verbringen, bereits Entfremdung ist, und deren Resultat das Immergleiche bleiben muss. Erst in diesem Zustand erreicht dieses erbarmungswürdige Individuum den Rang eines Quasi-Heiligen. Wenn Watney dann für sein kleines Feuerchen, das ihm Wasser aus den vorhandenen Chemikalien brennen soll, das gefundene Kruzifix abspant und entschuldigend zu Jesus selbst spricht, gerade er hätte sicherlich Verständnis für seine Situation, ist die Überidentifikation mit dem Messias plastisch inszeniert. Und tatsächlich, schon wenige Filmzeit später steht für die gesamte Weltöffentlichkeit fest, dass sich am totgeglaubten Astronauten Watney das Schicksal der Welt entscheiden müsse.

Watney selbst nimmt immer wieder Bezug auf diese seine Heldenrolle: In einer der seltenen Selbstreflexionen hält er fest, wie besonders es sei, dass jeder seiner Schritte auf dem roten Planeten, der erste seiner Art sei; wie ihn das Bepflanzen des Planeten in klassischer Lockescher Manier zu dessen Eroberer macht; und nicht zuletzt, wie sein eigenes Überleben, für das er Übermenschliches verrichtet, über seine bloße Existenz hinausweist. Nur einmal bricht sich die Kontinuität seiner Selbstwahrnehmung, wenn ihm scheinbar klar wird, wie weit er nicht nur von der Erde, sondern von seiner eigenen Gattung und ihrer Welt entfernt ist. Ist die Marsoberfläche rechtlich vergleichbar mit internationalen Gewässern – kein konkretes Hoheitsgebiet –, macht ihn das faktisch zu einem Spacepirat, der sich auch zugleich den passenden Bart zulegt. Außer dass in der NASA-Zentrale mal die lakonische Bemerkung fällt, Watney möchte ab jetzt Captain Longbeard genannt werden, trägt diese Dissoziation der Persönlichkeit wenige Konsequenzen. Sie dient nur der Hintergrundfolie des kathartischen Moments, wenn Watney kurz vor seiner Rettung und als letzte Tat auf dem Mars zum Rasierer greift und damit nicht nur die vermeintliche Reintegration zur Spezies, sondern die Erfüllung seiner Prophezeiung vollzieht.

Denn natürlich ist die Rettung der entscheidende Moment der gesamten Erzählung. Sie ist die verkehrte jenseitige Belohnung für Watneys (außer) irdisches Leid – quasi Christi Himmelfahrt rückwärts – der Ritterschlag des Helden und most importantly die absolute Versicherung, dass der lange Weg durch die Eiswüste der radikalen Entfremdung von der tiefen Verbundenheit zur Menschheit gedeckt ist, die Entfremdung selbst also enden könnte. Watney ist nicht nur ein Mensch, den man für seine Einzigartigkeit lieben und achten sollte (in diesem Falle eher für seine absolute Mittelmäßigkeit), er ist zugleich die Menschheit, inkarniert in der heiligen Kuh des Individuums. Indem er sich selbst rettet, rettet er uns alle und umgekehrt, indem man ihn rettet, rettet man immer auch sich selbst. Kein Wunder also, dass seine Rettung so gut wie nicht zur Disposition steht: keine Kosten und Mühen werden gescheut und zwischenzeitlich hat man das Gefühl, die ArbeiterInnen bei der NASA müssen nicht einmal mehr schlafen, so sehr erfüllt sie ihre Mission. Als dann klar wird, dass die einzige Möglichkeit darin besteht, die Rückkehrercrew, welche gerade erst ihre Evakuierung verkraftet hat, auf eine verdoppelt lange Rettungsmission zurückzu-

schicken, ist das nicht nur ein ironic twist. Mit dieser Aussicht in der Lagebesprechung konfrontiert, bei der schonungslos die real möglichen und tödlichen Konsequenzen besprochen werden, herrscht nur ein kurzes Schweigen bis zum kollektiven »count me in«. All die Sehnsucht nach Heimkehr verschwindet hinter der Pflichterfüllung. Mit bloßer Kollegialität lässt sich diese Eineindeutigkeit nicht erklären, ihr liegt vielmehr die stille Einsicht zugrunde, dass die eigentliche Versöhnung nicht in der Heimkehr in jene entfremdete Welt liegt, die einem zuallererst die Grundlage für die Weltraumreise legte, sondern in Watneys Rettung. Die transzendentale Qualität dieses Unterfangens wird mit der nötigen Dramatik unterstrichen, dass die Entscheidung dafür noch als Meuterei gegen die NASA inszeniert werden muss, in Differenz zu den vermeintlich unmenschlichen Motiven steht damit die pure Menschlichkeit.

Dies sollte aber in keinem Fall darüber hinwegtäuschen, dass die dargestellten Interessen der NASA im Kontrast zu den mutig selbstlosen AstronautInnen in letzter Konsequenz deckungsgleich sind. Es ist die vielleicht aufschlussreichste, weil wahrste, Szene des Films, in der das erste Mal die Frage nach Watneys Rettung verhandelt wird, die dies in aller Deutlichkeit aufzeigt. In dem internen NASA-Meeting, nachdem man von Watneys Überleben erfahren hatte, sieht man die eigentliche Bedeutung seiner Inkarnation des Schicksals durchscheinen: »Imagine that shitstorm that is going to hit us« ist das Szenario, würde man Watney nicht retten, denn ein toter Astronaut auf dem Mars würde die öffentliche Finanzierung der offensichtlich fragwürdigen NASA-Operationen versiegen lassen. Und, das ist allen Beteiligten sofort klar: die Mission muss weitergehen. Die Wahrheit hinter der Rettung ist der Fortbestand des Unternehmens NASA, das Menschenleben ein Mittel zum Zweck, der Zweck deswegen aber nicht minder heilig.

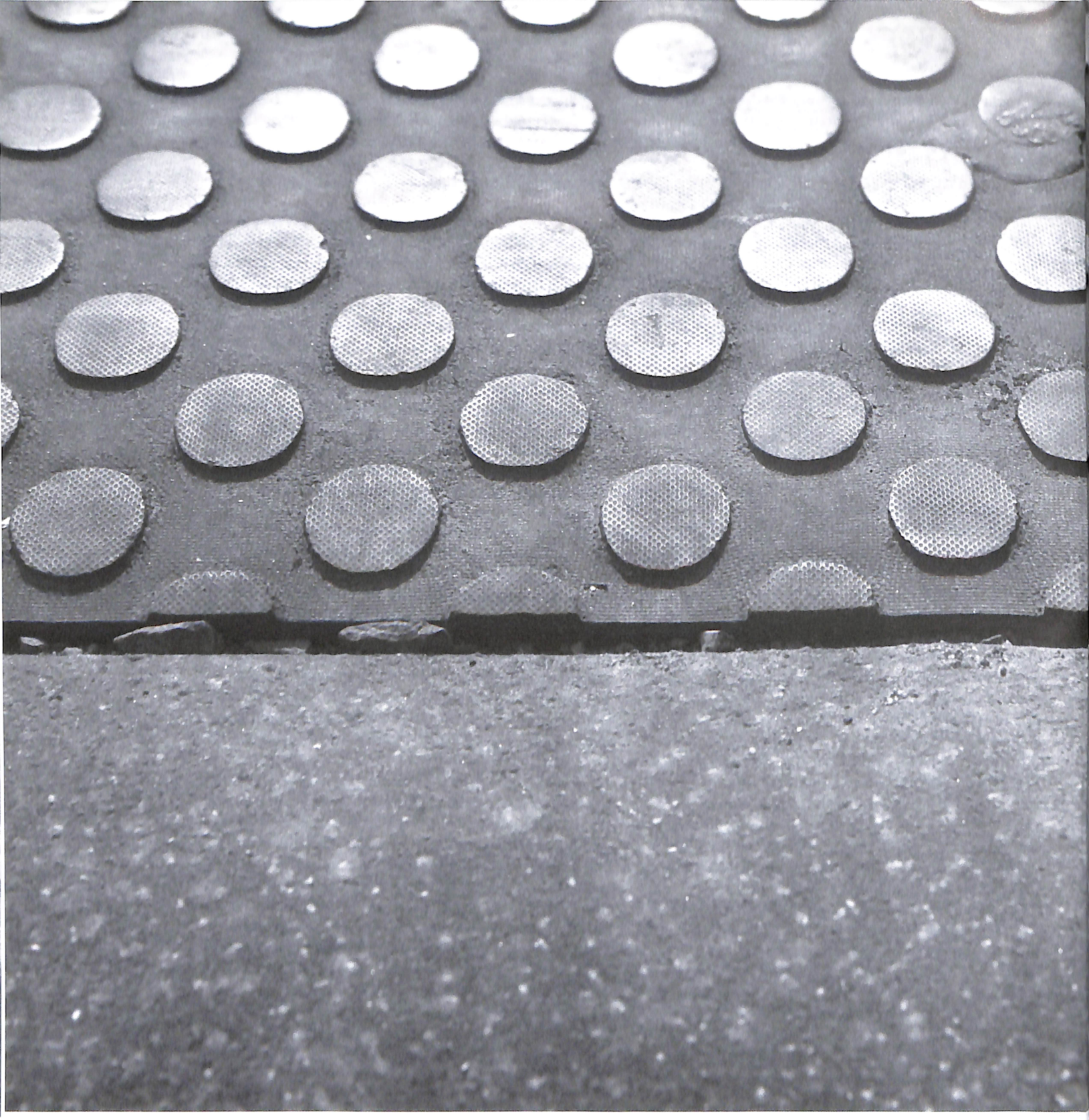
Aber was genau war noch einmal der Sinn und Zweck der hier vorgelegten Marsmissionen? Es gibt ihn nicht, er ist so leer wie universal. Wir sehen riesige Kommandozentralen gefüllt mit vollbeschäftigt Tätigen, internationale Konglomerate zur Bewältigung der vielen missglückten Raketenstarts, Menschenmassen, die gebannt am Time Square Liveschalten ins All verfolgen, aber was wir nicht erfahren ist der Bedeutungsgehalt, der all diese Menschen miteinander an das Projekt Marsmission bindet. Dieser wird aber nicht einfach verheimlicht, sondern es ist die bloße Wahrheit, dass es bei der Fortführung um nicht mehr geht, als die banale Reproduktion des Systems, deren ideologischer Kitt die abstrakte Anrufung des Menschen als Menschheit darstellt. Die Auflösung des Dramas kann daher auch nichts anderes sein als die affirmative Reintegration Watneys in genau jenes System, das ihn hervorgebracht hat und zu dessen Weiterführung er der ultimative Garant war. Zurück auf der Erde gibt es nur noch eine Szene, in der sich aller Gehalt des entfremdeten Subjekts zeigt: Zurück bei der Arbeit, wenn Watney die tapferen Rekruten der Zukunft darüber aufklärt, was es bedeutet, als Mensch auf dem Mars zu sein. Amen.

DER HELDENHAFTE FRIEDEN MIT DER ENTFREMDUNG

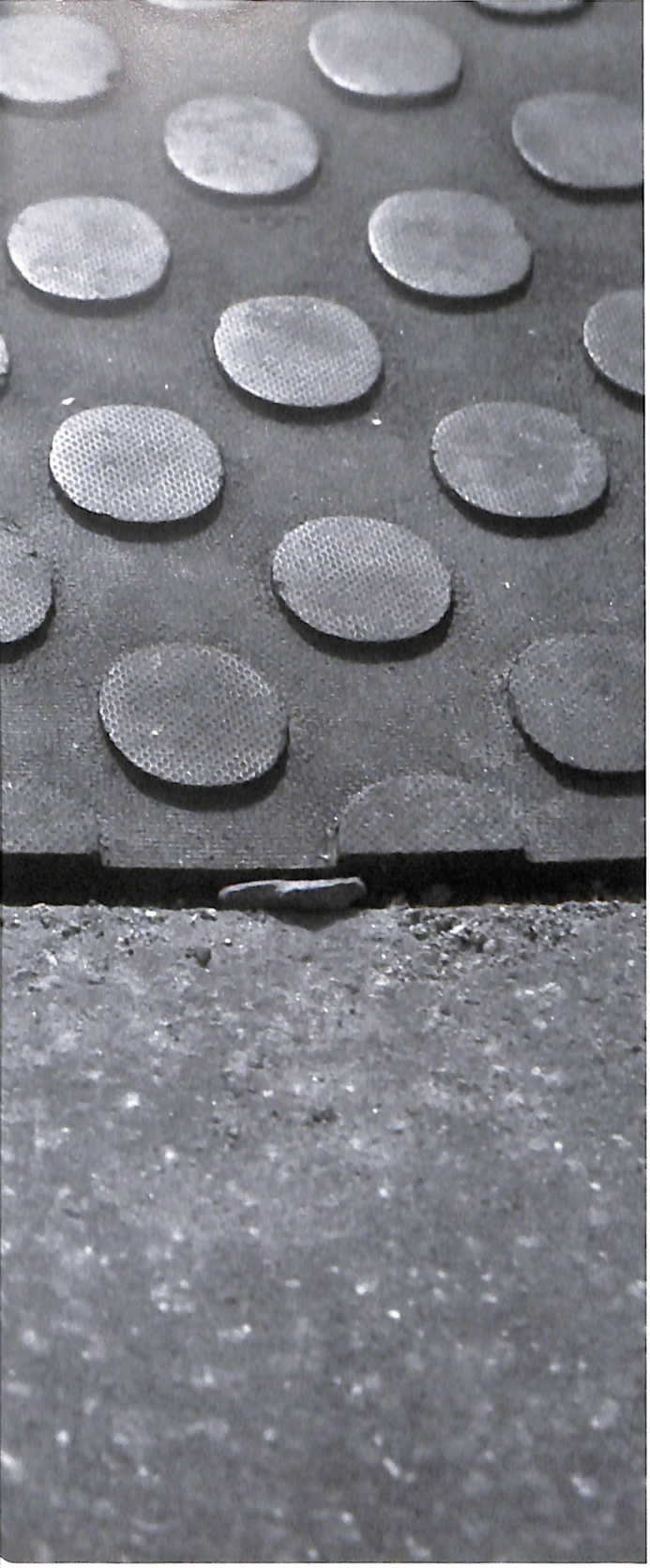
Findet sich also beim Marsianer die komplette ideologische Spirale in ihrem Effekt – dem Subjekt – dargestellt, liefert Christopher Nolan quasi die Genese jener funktionalen Subjektivität als pathetisches Heldenepos. Interstellar beginnt daher auf der Erde, in einem globalen Bedrohungsszenario von Naturkatastrophen, failed states und Nahrungsmittelknappheit inmitten dessen sich der ehemalige Astronaut Cooper (Matthew McConaughey) als Farmer und Familienvater verdingt. Frustriert in der verdrängten Selbsterfüllung wird er kurzerhand von einer vermeintlich höheren Spezies über rätselhafte Gravitationsspuren zum Retter der Menschheit auserwählt, ihr mit dem letzten NASA-Shuttle eine neue Heimat zu suchen. Obwohl Coopers Psychogramm eindeutig komplexer und von nolantypischen Plottwists untermauert ist, bleibt die fundamentale Disposition doch eindeutig: die reale Entfremdung auf der Erde (»Früher waren wir Pioniere, jetzt sind wir Sachverwalter«) führt zur Identifikation mit mystischer Abstraktion (»weil ich das Gefühl habe, dafür geboren zu sein ins All zu fliegen«) und schließlich der messianischen Überidentifikation (Rettung der Menschheit, »die auf der Erde geboren wurde, aber nicht hier sterben muss«).

In Coopers Reise durch das Weltall wird gewissermaßen jener Frieden mit der Entfremdung erst durchexerziert, welcher für Watney bereits Existenzbedingung war. In diesem Sinne ist Cooper wesentlich ambivalenter. Denn einerseits ist er der einsame Held, der von Vorsehung seinem Schicksal zugeführt wird, andererseits kann er dies nur annehmen, indem er es mit der konkreten Rettung jener Menschen verbindet, die er liebt. Dass sein Opfer Teil von bedeutungsvollen Sozialbeziehungen sein muss, ist entsprechend die erste Verhandlungsgrundlage für die Mission, als er das geheime NASA-Labor findet, in dem Professor Brand (Michael Caine) an der Erkundung neuer bewohnbarer Planeten hinter einem Wurmloch forscht. Jene Ambivalenz bricht sich in der Verabschiedung von seiner geliebten Tochter Murphy (Mackenzie Foy/Jessica Chastein) Bahn, der er als Vater eigentlich der ‚Geist der Zukunft seines Kindes' sein sollte und ihr verzweifelt klarzumachen versucht, »ich kann jetzt nicht dein Geist sein, ich muss existieren«. Coopers tatsächliche Mission wird daher die vollendete Entledigung dieser Bindung an die Welt sein, die im Widerspruch zu seiner Rolle als Auserwählter steht.

Jene ‚Existenz', zu der Cooper sich berufen fühlt, bedeutet im Klartext einen lebensbedrohlichen Weltraumflug in eine andere Galaxie, um die vor mehreren Jahrzehnten entsandte Lazarus-Mission



zu vollenden, an deren Ende ein neues Zuhause für die Menschheit stehen soll. Was dies für ein Ringen mit der eigenen Entfremdung darstellt, wird spätestens klar, wenn Cooper sich die Videobotschaften seiner Familie anschaut, nachdem die Erkundung des ersten möglichen Planeten und dessen gravitationsbedingte Zeitdilatation ihn, statt ein paar Stunden, 23,5 Jahre gekostet hat: Unter heftigen Weinkrämpfen geschüttelt ziehen diese Jahre auf einem Röhrenmonitor an ihm vorbei, unfähig, daran auch nur den geringsten Anteil zu nehmen, generell vollkommen unabhängig von ihm. Als Ersatz für diesen Weltverlust hat Cooper lediglich die Interaktion mit seinen Mitreisenden, die sich ausschließlich in Metasprache zu unterhalten scheinen, und natürlich das Narrativ der Weltrettung, für die er dieses Opfer bringen muss.



Ständig jedoch wird dieses Motiv in Frage gestellt, indem daran gezweifelt wird, ob Cooper wirklich die abstrakte Menschheit oder doch nur seine Familie retten will. Konkret bedeutet dies die Wahl zwischen den beiden Rettungsplänen, die Professor Brand der Mission zugrunde legte: Plan A sieht die Evakuierung der derzeitigen Weltbevölkerung auf den neuen Planeten vor, Plan B die Züchtung einer neuen Menschenkolonie aus tiefgefrorenen Eizellen.

Es wird schließlich klar, dass, obwohl Cooper nur auf der Grundlage von Plan A seine Mission angetreten hatte, dies niemals eine gewollte Option war. Es ging von Vornherein um das abstrakte Fortbestehen der Menschheit, zu dem sich Cooper bekennen muss. Es ist gewissermaßen die Reifeprüfung des Helden, sprich seiner affirmativen Beziehung zur Entfremdung. Den Showdown dafür liefert die Begegnung mit Dr. Mann (Matt Damon, wieder in der Rolle des gestrandeten Astronauten) auf dessen Untersuchungsplaneten. Obwohl der Leiter der Lazarus-Mission Cooper und Co zunächst in ihrer neuen »Heimat« willkommen heisst, war dies nur die Finte, um in der Verschollenheit eine weitere Mission anzulocken, mit der Mann den trostlosen und unbewohnbaren Planeten wieder verlassen kann. Im Mordversuch an Cooper, um das Shuttle zu kapern, offenbart er diese Motivation: »Es ist die Sehnsucht nach anderen Menschen, die uns zu Menschen macht« und die ihn zu solcher Verzweiflungstat bringt. Während Mann also an seiner Entfremdung zugrunde geht, ist selbige der Moment für Cooper um über sich hinauszugehen, sein Schicksal vollkommen anzunehmen. In diesem Moment erwächst in ihm der Entschluss, dass er es sein wird, der durch das schwarze Loch Gargantua fliegen muss.

Und damit erreicht der Film seinen Höhepunkt an Transzendenz, an dem, wie es sich für Nolan-Filme gehört, alles auf einem höheren Niveau zusammengeführt werden muss. Durch Raum und Zeit gespült findet sich Cooper in einem überdimensionalen Tesserakt wieder, dem die Zeit als vierte Dimension dient und von dem aus er zurückkehrt an jene Momente, als er die Gravitationsspuren zur Berufung seiner Mission auffand. In genau diesem überwältigenden Erkenntnismoment findet der Held ultimativ zu sich und darin gewissermaßen über sich hinaus: Es waren keine höheren Wesen, die ihn auserwählten, das Wurmloch platzierten etc. Er selbst war es und es liegt nun an ihm, die Geschicke der Welt final zu lenken. Dafür musste er nicht nur ins All fliegen, er musste wortwörtlich diese Galaxie verlassen, in die absolute Abstraktion, in der er paradoxerweise wieder seiner zurückgelassenen Tochter nahe ist, die er quasi nie wirklich verlassen hatte (das die harte Realität natürlich anders aussah und wir immer wieder die enttäuschte und traumatisierte Murphy gesehen haben, findet auf dieser Ebene der Mystifikation keinen Platz). Schließlich ist die ideelle Verbundenheit in dieser Erleuchtung so stark, dass Cooper der Notwendigkeit einer materiellen Aktualisierung entledigt wurde. Zurück auf der Erde trifft er seine uralte Tochter wieder, die ihn entlässt, er darf jetzt gehen. Und wohin wird er gehen? Zurück an die Arbeit. Wieder: Gehst du nur lang genug durch diese Wüste, steht am Ende das, dessen Verlust dich erst in die Wüste geschickt hat. Das System ist wieder geschlossen. Alles ist gut. Amen.

DIE WIEDERHOLUNG DES IMMERGLEICHEN

Es ist damit eine tief eingegrabene ideologische Grundstruktur, die uns über diese zeitgenössischen Heldenerzählungen wieder begegnet: Die Reproduktion dessen was ist, so wie es ist. Dabei ist diese reproduzierte Entfremdung ja gerade nicht die Verzerrung eines Ursprünglichen, sondern der Verlust der Fähigkeit, die Welt als eine gemeinsam praktisch zu verändernde wahrzunehmen. Die Ohnmacht gegenüber den verdinglichten Verhältnissen wird uns schmackhaft gemacht, indem sie als die Voraussetzung erscheint, aus ihr entkommen zu können, wenn auch erst in der abstrakten Dunkelheit des Universums. Der Held, der die Entfremdung auf diese Weise bis ins Letzte mit sich versöhnt, gelangt zu der Mystifikation, die Allgemeinheit der Menschheit zu bedeuten. Real aber ist er nur der Garant des Fortbestehens dessen, dem er entkommen wollte. Dabei ist es sicherlich kein Zufall, dass es weiße, männliche Figuren sind, die hier den Helden und Messias verkörpern, so als hätte man sie auch durch Keanu Reeves besetzen können (der immer nur Jesusadaptionen gespielt hat).

War die Faszination für Science Fiction, inspiriert von der realen Möglichkeit, den Planeten ins Unbestimmte verlassen zu können, der Reiz, eine andere Welt vorstellbar machen zu können, ist sie hier der absolute Garant des Bestehenden. Jene entfremdete Situation, die eine reale moderne Erfahrung ist, spielt darin die doppelte Rolle, dem atomatisierten Individuum zugleich Ursprung seiner seelischen Armut und Ergebnis seiner transzendentalen Bemühung zu deren Überwindung zu sein. Nicht umsonst ist Ideologie jener Zirkelschluss, der in der galaktischen Variante darauf hinausläuft, den Ausweg aus individuell empfundenem Verlust der Teilhabe an einer bedeutungsvollen Welt in der Abreise in die vollkommene Abstraktion zu suchen, die einem bestenfalls die emotionslose Reintegration in die Verwertung oder schlimmstenfalls den Größenwahn eines von Nolan beschworenen Messias beschert. Beides sind die komplementären Seiten des gleichen Subjekts, dem absoluten Individuum.

Alex Struwe

*.lit

ARENDT, HANNAH (2002): *Vita Activa. Oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.

KLEINE ANFRAGE DER DISKUS ZUM THEMA

»KOLLEKTIVITÄT«

Geschätzte Freundinnen und Freunde der Frankfurter Student*innenzeitschrift diskus,
für die neue Ausgabe zum Thema ›Kollektivität‹ haben wir uns an euch gewendet. Wie üblich suchten wir noch Beiträge von euch für unsere kleine Anfrage. Weil wir bis zur Fertigstellung des Heftes noch etwas Zeit brauchten und weil wir weiterhin gespannt waren auf eure Einsendungen, hatten wir die Frist ein wenig verlängert!

Dem Thema entsprechend interessierte uns, was Kollektivität für euch bedeutet:

- Wann habt ihr euch das letzte Mal positiv auf ein Kollektiv bezogen?
- Kann Kollektivität emanzipatorisch sein und wann droht dieses Gefühl in ein Aufgehen in der Masse zu kippen?
- Oder vielleicht blieb das Unwohlsein bei der Beschwörung eines ›wir‹ doch aus?
- Wie steht es mit der Erfahrung, aus einem Kollektiv herauszufallen, ob man nun dazu gehören möchte oder nicht?
- Welche Rolle spielt die Zugehörigkeit zur ›Szene‹, oder zu Gruppierungen innerhalb von ihr; was ist ›die Linke‹ eigentlich für ein Kollektiv?
- Auf der anderen Seite: Geht es euch manchmal auf die Nerven, wenn in eurem Umfeld gegen alles gewettert wird, was an ›Gemeinschaft‹ auch nur entfernt erinnert?

Ihr habt uns eure kurzen Texte (bis 5000 Zeichen), Gedichte, Comics und alles, was sonst noch druckbar war, an diskus@copyriot.com – geschickt, und wir haben uns darüber gefreut

Feel free to share! Best,

die diskus

KOLLEKTIV-WERDEN; DAS BEDEUTET ZU LERNEN, MIT WIDERSPRÜCHEN UMZUGEHEN

Kollektiv. Zusammen. Zusammen wollen wir uns auf die Suche machen, wie ein emanzipatorisches Zusammen aussehen kann.

Das Zusammen-Sein. Es gibt bestehende Kollektive, in denen Menschen miteinander verbunden sind, die Identitäten bereitstellen, die angenommen werden können. Solche bestehenden Kollektive und die positive Bezugnahme auf sie können:

... explizit anti-emanzipatorisch sein. Nämlich dann, wenn diese Kollektive eine Herrschaftsposition oder Hegemonie haben, wie etwa das Kollektiv der Weiß-»Deutschen«, der Männer oder einer »kommunistischen Partei« nach einer geglückten Revolution.

... aus einer Marginalisierungs- und Ausgrenzungserfahrung wichtig und heilsam sein, um die Rückschläge des Alltags zu verkraften und schöne Momente zu erleben. Dies können etwa migrantische oder religiöse Communities, Hippiekommunen oder subkulturelle Szenen sein.

Doch auch diese letzteren Kollektive sind nicht per se emanzipatorisch. Nach unseren Überlegungen ist ein starres Kollektiv nur schwer emanzipatorisch, da es Menschen kollektiviert, ihnen eine Identität verleiht und nur den Teil von ihnen anerkennt, der für das Kollektiv nützlich ist. Diese Kollektive sind oft Selbstzweck. Kollektive, die in der eigenen Tradition verharren, anstatt sich mit der umliegenden Welt zu verbinden und diese mit dem gewonnenen Wissen über sich hinaustreiben.

Dieser Integration, dem Sich-Einfügen in ein Sein, möchten wir das Sich-Kollektivieren, das Werden, als Alternative zur Seite stellen.

Diesen Prozess des Kollektiv-Werdens können wir von Frauen*- und People of Color-Gruppen lernen, welche analysiert haben, dass sie sowohl in linken Gruppen wie auch in eigenen Communities von gewaltvollen Herrschafts- und Disziplinierungsmechanismen beherrscht oder ausgegrenzt werden. Diese Erfahrung macht es notwendig, eigene Kollektive zu bilden, in denen Subjektivitäten, die oft auch widersprüchlich sein können, erprobt werden können, die nicht durch vorherrschende Normen reguliert werden.

Doch es gibt auch viele linke Gruppen und Szenen, die sich nicht auf Basis solcher gemeinsamer Betroffenheit (Kapitalismus mal ausgeschlossen) konstituieren. Diese, oft weiß-dominierten, Kollektive haben oft kein Wissen darüber, wie mit inneren Widersprüchen umzugehen ist, während es für Nicht-Weiße oft eine Überlebensstrategie ist, mit eigenen Widersprüchen und solchen innerhalb eines Kollektivs umzugehen, da sie bei einem Ausschluss nicht auf den Rückhalt der hegemonialen Mehrheitsbevölkerung zählen können, in die sie sich einfach eingliedern könnten.

Bei weiß-dominierten Kollektiven kann sich daher viel leichter eine Frontenbildung (autoritäre Kommunist*innen vs. Anti-Autoritäre, Anti-Deutsche vs. Anti-Imperialist*innen, etc.) einstellen, da sich die Individuen viel einfacher in bestehende weiße Kollektive eingliedern können, die die gleiche Meinung wie sie selber vertreten und in denen ihr bloßes Sein gar nicht in Frage gestellt wird.

Solche Spaltungen sind freilich nicht per se schlecht, da ihnen oft eine berechtigte Kritik zugrunde liegt. Doch wenn sich die Fronten verhärten und sich ein starres Sein durchsetzt sind Werdungsprozesse schwer bis unmöglich. Dann stellt sich der Zustand des oben beschriebenen starren Kollektivs ein, das den Menschen eine vollständige Identität und Ideologie zur Verfügung stellt, in die sie sich einfügen können oder bei Nicht-Einfügen aus den Kollektiven ausgeschlossen werden.

Das soll kein Aufruf zur Bildung von rassistischen, antisemitischen oder (links-)nationalistischen Querfronten sein. Vielmehr möchten wir für Prozesse des gemeinsamen Fühlens, Lebens und Denkens plädieren, in denen unter Rücksicht auf die herrschenden Gewaltverhältnisse miteinander umgegangen wird und in denen wir uns miteinander synchronisieren können.

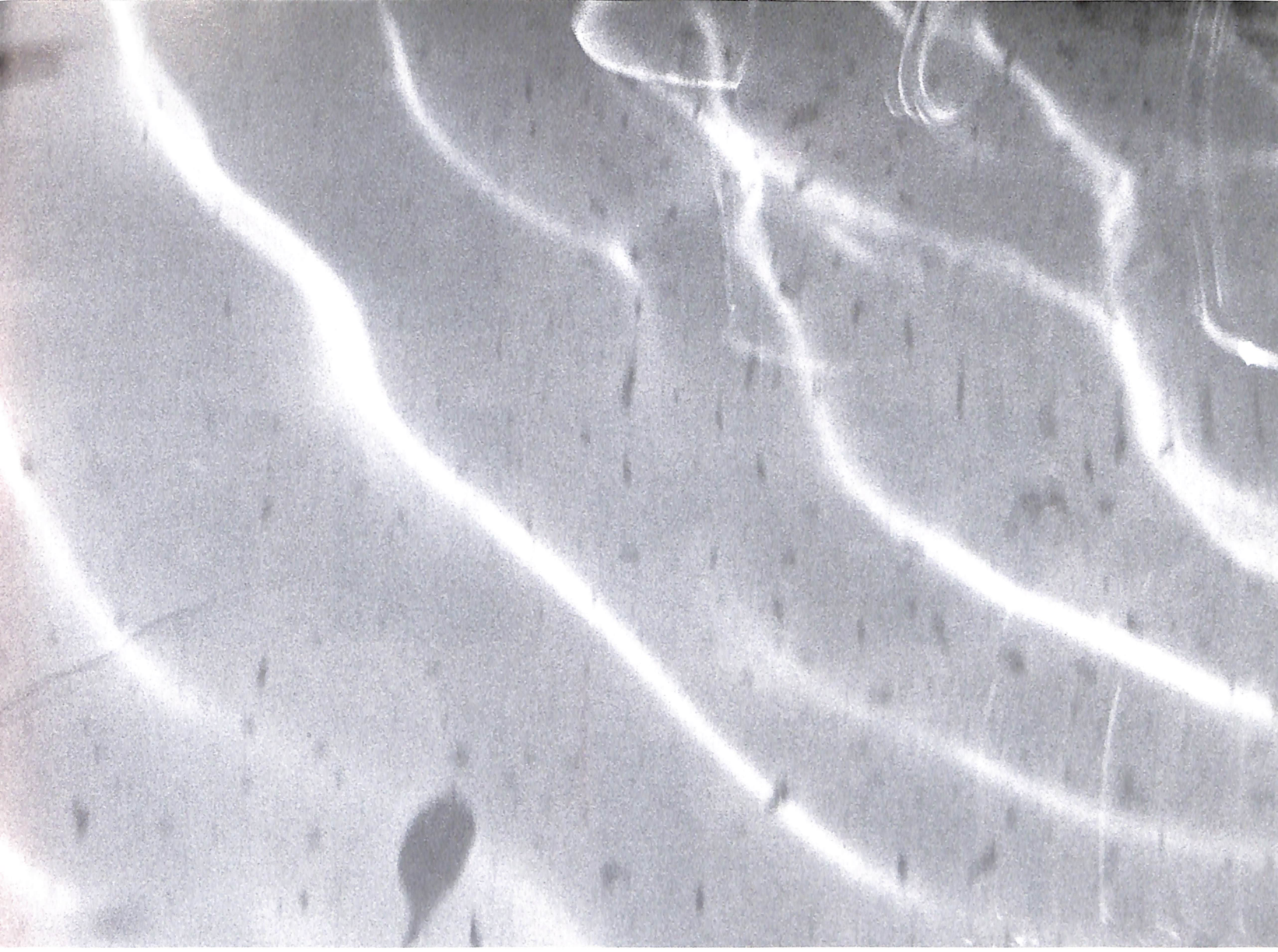
CaliKyroCrew

DIE LETZTE SCHLACHT GEWINNT IMMER DAS WIR.

Ich. Du. Er. Sie. Es. Ihr. Wir. Das Wir am Ende aller Formen = das Wir subsumiert alle Formen. Das Wir als Summe. Die Essenz. Der heilige Gral. Ommmmmm. Was übrig bleibt. Satzanfang. Satzende. Satzeingang. Satzausgang. Wir ist out. Wir ist in. Es regiert die Ich-Form. Jetzt wird wieder mehr Wir gefordert. Weil: das ständige Ich Ich Ich geht so egoarschmässig voll auf die Nerven. Alles ist so verwirrend. Das Wir – das ist die Gruppe. Gruppen sind scheiße. Gruppen sind notwendig. Gruppendruck. Gruppenzwang. Gruppendynamik. Gruppentherapie. Gruppenneurose. Zum Wir – zur Gruppe – gehört das Gruppentier. Ich war das nie – so ein Vieh! In der Familie, in der Schule, an der Universität, in der Ausbildung, im Beruf – überall dort, wo Gesellschaft sich konstituiert und Menschen sich zu Gruppen zusammenfügen, werden Menschen an den Rand der Gruppe gedrängt und von der Gruppe ausgeschlosssen. Ich hab das früh gespürt. Als ich sieben Jahre alt war, war mein Vater auf einmal der Arsch in der Familie. Er reagierte hilflos, entsetzt, verzweifelt, verstörend, aggressiv. Ich wurde auch ausgeschlossen. Niemand sagte mir, dass meine Eltern geschieden wurden. 1977. Deutscher Herbst. In Stuttgart-Stammheim sterben Menschen. Über den Schullautsprecher wird meine Schulklasse während des Unterrichts über das Ereignis informiert. Die Klasse springt auf wie nach einem Tor im Stadion für die Heimmannschaft. Meine Klassenlehrerin lächelt glückselig. Ein Hauch von kollektivem Wahnsinn liegt über dem Land. Ein neues Wir-Gefühl regiert die Republik. Irgendwie gehöre ich scheinbar nicht dazu. Ich juble nicht. Ich spring nicht auf. Ich frage nur meinen Sitznachbarn, wieso er jubelt, wenn Menschen sterben. So ist das mit dem Wir-Gefühl. Wer nicht dazu gehört, verliert sein Leben, wenn er Pech hat. Ich benutze das Wort Wir gerne, um über Gefühle und Erfahrungen zu reden, wenn ich glaube, sie mit einem anderen Menschen zu teilen. Eine gute Freundin sagt dann immer zu mir: Stopp! Nimm mich nicht mit in's Boot! Ich bin nicht Du! Wir sind nicht Wir! Ich bin dann immer leicht enttäuscht. Ich glaube, ich wäre so gerne Wir mit ihr gewesen.

Die Metapher sagt aber schon sehr viel aus. Das Boot als Symbol für eine Zwangsgemeinschaft. Es lässt sich nicht vermeiden. Wir sind Zeitgenossen. Jetzt. Hier. Jeder Muskel. Jede Sekunde. Es lebe der Zentralfriedhof! Vorsicht: Falle, wenn Gruppen unter Stress geraten. Dann ist es geraten, sich möglichst dünn zu machen und so tun, als würde man gar nicht existieren, sonst besteht die Gefahr, zum Blitzableiter für die Gruppenspannung zu werden. Was für ein Schlachtfest, wenn wieder die kollektive Sau durchs Dorf gejagt wird und das Blut in alle Richtungen spritzt! Wenn die Messer stumpf sind, bedarf es einer besonders großen Kraftanstrengung, um die Kehlen aufzuschlitzen. Ich hab kein Messer in der Kehle. Ich hab auch kein Messer im Genick oder in der Tasche, das bei jeder Gelegenheit gleich aufspringt. Um größere Gruppenansammlungen mach ich tunlichst einen weiten Bogen. Denn dann besteht die Gefahr der Massenpanik. Auch auf Demonstrationen gehe ich seit Jahren nicht mehr. Was will ich da? Was soll ich da? Ich gehöre nicht mal mehr zur Gesellschaft der Aussenseiter. Auch so ein Wir. Auf Schwarzseher und Hellseher kann ich gleichfalls verzichten. Nein Danke! Die Gruppe – die Gesellschaft – das Wir – existiert auch als gemeinsame Lüge. Im IvI (R.I.P. – heiliges Institut für vergleichende Irrelevanz – selig sei Deine Asche) ist mir aufgefallen, dass die Nutzer den Laden immer so bezeichnet haben, als handelte es sich nicht um einen Ort, sondern um eine Person. Ich hab mich immer gefragt: Wer oder was soll das sein? Das IvI? Ist das so eine Art Gummipuppe für alle zum Zeitvertreib? Igitt! Igitt! Iiiiihhhhh! Wie eklig ist das denn? Um den Artikel abzukürzen und um von diversen Schleimspeisen abzulenken komme ich wieder retour auf den Satzanfang: den letzten Satz gewinnt immer das Wir! Es grüßt:

z-kaos-man.



EINLADUNG ZUR HEFTKRITIK

Du willst gemeinsam mit uns bei einem Glas Rotwein das Heft diskutieren, dass du gerade in Händen hältst? Wir laden am 1. Februar um 20 Uhr in den diskus Raum (Studierendenhaus, Mertonstraße 26, 1. OG, letzter Raum am Ende des Flures) ein, um das Heft und einzelne Artikel zu diskutieren oder auch einfach nur in alten Ausgaben zu stöbern.

STADT STATT STADT
diskus

diskus
...wenn man trotzdem lacht.

diskus
Studieren nach Auschwitz.

diskus
take your time

diskus
Jenseits des Hauptwider-spruchs
...die Nebenwidersprüche antworten
uns Ganze!

diskus
fun factory

... singing
in
the
rain

diskus

diskus
SÜPER

diskus

diskus
bzw 2
beziehungsweisen

diskus
bzw.

diskus
KLASSEN
mASSEN
sitzen
LASSEN

diskus
gut aufgehoben?

diskus
Gegen
hegemonie

diskus
frankfurt_m
map your town

diskus
simulate

social_statt_stadt
diskus

IMPRESSUM

abo? backissues?
Alte Ausgaben gibts bei uns auf Nachfrage, das Abo mit 4 Ausgaben ebenso.

diskus
Mertonstraße 26-28
60325 Frankfurt

Rabatte auf Anfrage

diskus Frankfurter Student_innenzeitschrift
Heft Nr. 1.16, Dezember 2016, 55. Jahrgang
***.address:** Mertonstraße 26-28, 60325 Frankfurt, Mittwochs 20 – 22 Uhr
***.mail:** diskus@copyriot.com
***.www:** diskus.copyriot.com

Herausgeber_innen: Alex Struwe, Carina Klugbauer, Christian Sperneac-Wolfer, Felix Lang, Freya Kurek, Hannah Hecker, Johannes Lütkepohl, Oliver Linnenbach (V.i.S.d.P.)
Redaktion: Alex Struwe, Carina Klugbauer, Christian Sperneac-Wolfer, Felix Lang, Freya Kurek, Hannah Hecker, Helge Petersen, Jana Gawlas, Johannes Lütkepohl, Lea Welsch, Oliver Linnenbach
Gestaltung & Satz: Institut für Gebrauchsgrafik, Frankfurt am Main & Nora Mohr
Fotografien: Anna Dillinger

Anna Dillinger, 29, ist in Frankfurt aufgewachsen und hat in London, Budapest und Wien studiert. Nach ihrem Studium der Kunst und Hungarologie ist sie nach diversen Praktika im Kultur -und Filmbereich derzeit auf der Suche nach unterhaltsfinanzierenden und erfüllenden Tätigkeiten.

Belichtung & Druck: Kartenhaus Kollektiv Grafische Dienste GmbH, Regensburg
Auflage: Sechstausend
Erscheinungsweise: Halbjährlich
Preis: Bis Offenbach gratis – auswärts 2,5 Euro

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in der Verantwortung der Autor_innen